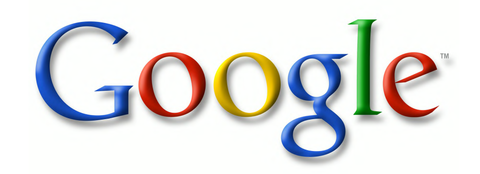










Der Brief

des

Apostels Paulus an die Römer,

erklärt

von

Dr. Conrad Glöckler.

Frankfurt am Main,

Verlag von Siegmund Schmerber.

1834.

Vorrede.

Die vielen von den gewöhnlichen Erklärungen sehr abweichenden Ansichten, welche sich mir bei der Betrachtung einzelner Stellen der heiligen Schrift aufdrängten, haben mich dazu veranlaßt, daß ich es unternahm, mehrere Theile derselben im Zusammenhange durchgehen und, wenn es mir möglich wäre, vollständig exegetisch bearbeiten zu wollen. Ich hatte dabei den Plan, durch die Herausgabe derselben meine abweichenden Ansichten im Zusammenhange vor dem Richterstuhle des Publikums prüfen und erproben zu lassen.

Ganz besonders beschäftigte ich mich bisher mit der exegetischen Bearbeitung des Briefes an die Römer. Ich wählte gerade diesen Brief wegen seiner Wichtigkeit und wegen der Schwierigkeit der Aufgabe einer richtigen Erklärung desselben, und ich biete nun dem Publikum in der vorliegenden Schrift die Resultate meiner gewissenhaft angestellten Bemühungen dar.

Die Grundsätze, welche mich bei der Ausarbeitung der vorliegenden Schrift leiteten, sind folgende:

1) Ich setzte mir vor, so streng als möglich grammatisch auszulegen. Zu diesem Behufe habe ich alle Sätze bis auf

das kleinste Wörtchen grammatisch geprüft und habe dabei gefunden, daß der Apostel Paulus nirgends einer Gedankenlosigkeit, gewöhnlich Anakoluth genannt, nirgends eines Fehlers gegen den Sprachgebrauch der Griechen, nirgends eines falschen oder nachlässigen Gebrauchs irgend eines Wortes, nirgends des Gebrauchs eines Lückenbüßers, kurz nirgends einer Nachlässigkeit sich schuldig gemacht hat; sondern es hat sich mir im Gegentheil gezeigt, daß er sich überall streng an die Regeln der Grammatik gehalten und mit der größten Vorsicht die Worte ausgewählt und mit der bewunderungswürdigsten Schönheit die Sätze im Einzelnen und im größeren Verein periodisch construirt hat. Es ist dies nicht eine leere Behauptung, die als Anpreisung in der Vorrede prangt, sondern der Commentar selber weist dies Alles faktisch nach und sucht überall, wo die bisherigen grammatischen Ausleger Anakoluthe, Ungenauigkeiten und andere Fehler fanden, die Schönheit der Construction, die Genauigkeit und die Richtigkeit des Ausdrucks hervorzuheben. Es tritt dies immer mehr hervor, je weiter die Erklärung fortschreitet, weil die meisten Erklärer, wenn sie mit dem Feuer der Neuheit anfingen, die ersten Kapitel ziemlich gründlich behandelten und weniger zu bemerken übrig ließen, je mehr sie aber dem Ende sich näherten, desto mehr von ihrem Eifer nachließen und bei den letzten Kapiteln gewöhnlich ganz und gar abgekühlt waren. Bei der vorliegenden Schrift wird man kein Nachlassen, sondern vielmehr ein Zunehmen in der genauen Betrachtung und Erklärung finden.

2) Ich bemühte mich, so scharf als möglich logisch zu erklären, d. h. ich suchte überall den Zusammenhang der Ge[illegible] die Richtigkeit der Schlußfolgen und die Natürlichkeit

des weiteren Fortganges zu neuen Gedanken nachzuweisen. Es ist mir aber hierbei nicht ergangen, wie es neuerdings einigen logischen Erklärern erging, daß ich nämlich den Apostel auf einem falschen Weg ertappt hätte. Ich habe nirgends wie diese gefunden, daß er etwa die Gedanken ohne nothwendigen Zusammenhang hätte auf einander folgen lassen und auf diesen Plunder Schlüsse gebaut hätte und mir nichts dir nichts zu neuen Gedanken übergegangen wäre. Ein solcher Aberwitz ist mir noch bei keiner unserer miserabelsten Schriften vorgekommen, und ich durfte wohl schon voraussetzen, daß er auch nicht bei dem scharfsinnigsten Denker, bei dem Apostel Paulus vorkommen würde. Auch hatte ich nie wie diese eine Gelegenheit, die Resultate der Weisheit des Apostels als nur für eine im Irrthum und Aberglauben befangene Zeit, und nicht mehr für unsere Zeit und besonders nicht mehr für mich passend zu finden und mich stolz mit meiner eigenen Weisheit über den Apostel zu erheben. Ich mußte vielmehr überall die Schärfe des Geistes und die Tiefe der Weisheit des Apostels anstaunen und bewundern. Paulus erschien mir als ein rechter Leuchter der Wahrheit, um welchen die ganze christliche Kirche ohne Unterschied der Person, ob Geistlicher oder Laie, ob Bischof oder Pfarrer, ob Doctor und Professor oder Schulmeister, sich sammeln und von dem sie sich erleuchten und belehren lassen könnte.

3) Ich habe mich bestrebt, so unbefangen als möglich zu erklären. Ich habe mich an keine Autorität gehalten, habe Niemanden nachgebetet und nichts für sicher und ausgemacht angenommen, bis ich selber Alles untersucht hatte. Ueberall mußte ich meine eigenen Augen haben und mich selber von der Sache überzeugen. Sowohl in philologischer als philoso-

phischer Hinsicht habe ich diesen Grundsatz streng beobachtet. Daß ich dabei meine christlich-dogmatische Erkenntniß nicht im Bücherschrank verschloß, wird mir Niemand übel nehmen, wenn ich ihm erkläre, daß ich sie auch nicht aus dem Bücherschrank mir hergeholt, sondern durch eigene selbstständige und gewissenhafte Forschung mir errungen habe. Nur wer seine dogmatischen Ansichten aus irgend einem Handbuche der Dogmatik auswendig gelernt hat, kann sich versucht fühlen, dieselben bei der Erklärung der heiligen Schriften unberücksichtigt oder wie ein Compendium auf dem Bücherbrett stehen lassen zu müssen. Man verlangt aber von einem Exegeten mehr, als von einem Sprachmeister. Man will von ihm nicht bloß den Sinn der Worte erklärt haben, sondern man will auch diesen Sinn selber beurtheilt und seine Richtigkeit oder Unrichtigkeit, seinen Irrthum oder seine Wahrheit dargethan haben. Ein Exeget, der weder Philosoph noch Theolog, weder Materialist noch Idealist, weder Rationalist noch Supernaturalist, weder fromm noch gottlos, weder Christ noch Jude oder Heide seyn will, kann nicht über den ersten Vers seines Textes hinauskommen, ohne vorher dicke Bände vorläufiger Erörterungen geschrieben zu haben, in welchen er immer erst eins oder das andere werden muß. Auch zeigt sich in den vorhandenen Commentaren, daß man immer schon eins oder das andere vonvornherein ist, wenn man sich auch mit noch so kräftigen Ausdrücken in der Vorrede dagegen verwahrt, eins oder das andere seyn zu wollen. Ich gestehe es ganz offen, daß ich meine dogmatischen Kenntnisse fortwährend bei der Erklärung des Briefes an die Römer zu Hülfe genommen und berücksichtigt habe; aber ich glaube dadurch keinen Tadel verdient zu haben und bitte mich nicht in einund-

dieselbe Klasse mit denjenigen Exegeten zu werfen, welche einer bereits verschollenen Bildung angehören. Die Zeiten sind vorbei, wo man glaubte mit einem zusammengestoppelten Compendium der Dogmatik zur Seite die heiligen Schriften erklären zu können, und wo man meinte genug gethan zu haben, wenn man die Analogiam fidei nachgewiesen hatte. Wenn aber an ihre Stelle solche Zeiten treten wollen, wo man glaubt mit der bloßen Grammatik zur Seite an die Erklärung der heiligen Schriften gehen zu können und mit leichtfertigem Spotte, dem Charakter der Kindheit, den Ernst der vergangenen Zeiten lächerlich machen zu dürfen: so möchte dieser Wechsel gerade kein Fortschritt zum Besseren zu nennen seyn. Man studire nur recht fleißig die Grammatik und wende nur recht emsig die gefundenen Resultate auf die Exegese der heiligen Schriften an. Aber hiermit glaube man nur nicht Alles gethan zu haben und ein vollkommener, unbefangener Exeget zu seyn. Die Unbefangenheit des Exegeten zeigt sich nicht allein in seinen grammatischen Kenntnissen, sondern vor Allem und am meisten in seinen dogmatischen Kenntnissen. Wer sich dogmatisch unbefangen zeigt, d. h. wer nicht diesem oder jenem Compendium der Dogmatik nachschwätzt, sondern frei und selbstständig nach der Wahrheit forscht uud die Resultate seiner Forschung mit der unbefangenen grammatischen Auslegung der heiligen Schriften verbindet, der verdient mit Recht den Namen eines unbefangenen Exegeten, wie ihn die Sache der Wahrheit verlangt; und um mir diesen Namen zu verdienen, darnach habe ich mit allen Kräften gestrebt.

4) Ich habe mich bestrebt, diesen Commentar nicht mit ungehörigen und unnöthigen Dingen anzufüllen. Darf ich

frei sprechen, so muß ich bekennen, daß mir von jeher nichts widerlicher war, als mich durch die Menge der verschiedenen in den Commentaren angeführten Meinungen und Erklärungen Anderer durchzuarbeiten. Ich war immer froh, wenn ich eine solche vollgestopfte Anmerkung zu Ende hatte, wußte aber nachher gewöhnlich ebensoviel als vorher. Mir schien es immer, als solle mit dieser Anhäufung fremder Erklärungen nur die für einen Erklärer freilich etwas arge Blöße, nichts Eigenes sagen zu können, bedeckt werden. Selbst in dem Falle wollte mir das Anführen fremder Ansichten nicht gefallen, wenn man darüber weiter aburtheilte; denn ich konnte darin nichts Anders erkennen, als einen Commentar über andere Commentare und häufig nur Trivialitäten über andere Trivialitäten.

Die mir tief eingepflanzten widerlichen Eindrücke gegen ein solches Verfahren, welche gewiß noch von Vielen mit mir getheilt werden, und welche selbst durch neuere exegetische Arbeiten nicht ausgelöscht werden konnten, haben mich bewogen, gar nicht die Ansichten Anderer zu erwähnen, sondern mich ganz ausschließlich nur allein an den Text zu halten, diesen allein zu erklären und nur hier und da zur Warnung die vorhandenen unrichtigen Erklärungen zu berücksichtigen. In der Absicht, nur das Nothwendige mitzutheilen, habe ich mich bestrebt, die von mir angestellten grammatischen und logischen Untersuchungen so kurz als möglich niederzuschreiben, oft nur das Resultat derselben kurz anzugeben und überhaupt nur bei den schwierigeren Hauptsachen stehen zu bleiben, die leichteren Nebensachen aber schnell zu übergehen. Es kann seyn, daß ich bei der Befolgung dieses Grundsatzes besonders am Anfange etwas zu weit gieng und bei den ersten Kapiteln Manches ausführlicher und genauer hätte behandeln können; allein

ich hoffe, man wird anerkennen, daß ich den Leser bei jeder Stelle auf den rechten Weg geführt habe, und man wird es nicht tadeln, wenn ich demselben etwas zutrauen zu dürfen und überlassen zu können glaubte, nach der vorgezeichneten Richtung weiter bis ins Einzelne fortzugehen.

So wie in dem vorliegenden Commentar das Begründetseyn auf Grammatik und Logik nicht auf die Weise bewiesen worden ist, daß alle grammatischen und logischen Gesetze an Ort und Stelle weitläufig mitgetheilt wurden: ebenso ist es auch hinsichtlich der christlichen Dogmatik geschehen. Ich habe eine Bekanntschaft mit dem Christenthum und seiner Lehre vorausgesetzt und habe nur die Uebereinstimmung der Aussprüche des Apostels mit der Lehre des Christenthums nachzuweisen und die für unsere Zeit etwas fremdartig gewordenen Begriffe zu erläutern und zu rechtfertigen gesucht. Hierbei habe ich mich jedoch wiederum aller nur möglichen Kürze beflissen und habe namentlich die Erläuterung derjenigen Begriffe, welche in meinem Buche von den Sacramenten der christlichen Kirche systematisch entwickelt sind, als z. B. die Begriffe von Gerechtigkeit, Glauben u. s. w. mit dem, was damit zusammenhängt, nur kurz angedeutet. Ich möchte deßhalb den geneigten Leser auf jene Schrift*) verweisen und glaube, daß durch das Lesen derselben die klare Erkenntniß jener fraglichen Begriffe viel mehr gefördert werde, als wenn in dem Commentar selber an Ort und Stelle aphoristische Bemerkungen darüber gemacht worden wären.

Diese Grundsätze habe ich zu befolgen gestrebt. Wie weit es mir gelungen ist, sie wirklich befolgt zu haben, dies stelle

*) Die Sacramente der christlichen Kirche, theoretisch dargestellt von Dr. Conrad Glöckler. Frankfurt a. M. 1832. 8.

ich dem Urtheile des Publikums anheim und hoffe auf dessen billige Beurtheilung. In einer Schrift, in welcher so Vielerlei zu berücksichtigen ist, kann wohl Einzelnes übersehen werden, und ein billiger Richter wird deßhalb noch kein ungünstiges Urtheil fällen. Die Hauptsache war mir immer, den Leser Schritt vor Schritt durch die verschiedenen Abtheilungen jenes Prachtgebäudes, des Briefes an die Römer, durchzuführen und ihm die ganze Anlage und Bauart desselben nach den oben aufgestellten Grundsätzen zu erklären. Habe ich nun nach dem Urtheile des Publikums in der vorliegenden Schrift zur Erklärung des Briefes an die Römer wirklich etwas beigetragen, so danke ich Gott, der mir die Kraft dazu gab. Ihm allein die Ehre!

Marburg, im September 1833.

Der Verfasser.

Einleitung.

I.

Zeitbestimmungen des Lebens Pauli.

1) Als einen festen Zeitpunkt, von dem aus die Zeit der übrigen Begebenheiten in dem Leben des Apostels sich genau bestimmen läßt, kann man den Zeitpunkt ansehen, an welchem Portius Festus seine Verwaltung über Palästina antrat. Es geschah dieses im Jahr 62, nach Pfingsten. Bald darauf wird Paulus verhört (vergl. Act. 25, 1 bis 26, 32) und im Herbste dieses Jahres nach Rom gesandt (Act. 27, 1 ff.).

2) Zählen wir nun von dem Pfingstfeste des Jahres 62 zwei Jahre zurück, so haben wir das Pfingstfest des Jahres 60 als die Zeit, in welcher Paulus von seiner dritten Reise aus Griechenland nach Jerusalem zurückkehrte, worauf sodann sogleich seine Gefangenschaft in Cäsarea erfolgte. Die Geschichte dieser zwei Jahre (von Pfingsten 60 bis nach Pfingsten 62) wird erzählt Act. 21, 1 bis 24, 27.

3) In der Zeit vor Pfingsten des Jahres 60 befand sich der Apostel auf der Rückreise aus Corinth durch Griechenland und Macedonien nach Jerusalem. Kurz nach Ostern schiffte er von Philippi nach Troas über (Act. 20, 6). Wir müssen demnach annehmen, daß er kurze Zeit vor dem Osterfeste von Corinth abgereist und die Ostertage in Philippi geblieben sey.

4) Die drei Monate, welche der Apostel auf dieser letzten Reise in Griechenland verweilt hatte, müssen demnach ungefähr von dem

Osterfeste des Jahres 60 zurückgerechnet werden. Vergl. Act. 20, 2. Hieraus ergibt sich, daß Paulus ohngefähr um das Ende des Jahrs 59 von Ephesus abreiste und nach Griechenland kam. Der Zeitraum, welchen wir unter Nr. 3 u. 4 bestimmt haben, ist erzählt Act. 20, 1—38.

5) Ehe Paulus die Reise nach Griechenland antrat, hielt er sich 2 Jahre und 3 Monate zu Ephesus auf (Act. 19, 8 und 10). Dieser Zeitraum muß demnach von dem Ende des Jahres 59 rückwärts gerechnet werden, um die Zeit der Ankunft des Apostels in Ephesus zu erfahren. Es folgt hieraus, daß der Apostel in dem dritten Quartal des Jahres 57 in Ephesus angekommen seyn müsse. Die Vorfälle zu Ephesus während des Aufenthalts des Apostels daselbst werden erzählt Act. 19, 1—40.

6) Vor seiner Ankunft in Ephesus war der Apostel von Griechenland aus auf das Osterfest nach Jerusalem gereist, hatte sich hier nur kurze Zeit aufgehalten, war nach Antiochien zurückgekehrt und hatte von hier aus seine dritte Bekehrungsreise durch Asien nach Griechenland angetreten, deren einzelne Momente in den vorhergehenden Nr. 2—5 der Zeit nach bestimmt worden sind. Es ist also dieses Osterfest, welches den Schluß der zweiten und den Anfang der dritten Reise des Apostels bildet, in das Jahr 57 zu setzen. Dieser Zeitraum vom Osterfest 57 bis zur Ankunft in Ephesus ist beschrieben Act. 18, 22—28.

7) Vor dem Osterfeste des Jahres 57 verweilte der Apostel 1 Jahr und 6 Monate in Corinth (Act. 18, 11). Rechnen wir diese Zeit rückwärts und rechnen wir noch einige Zeit hinzu, welche er zur Reise nach Jerusalem brauchte, so fällt die erste Ankunft des Apostels in Corinth in das dritte Quartal des Jahres 55. Die Geschichte des ersten Aufenthalts des Apostels zu Corinth und seine Reise nach Jerusalem wird erzählt Act. 18, 1—21.

8) Wie viel Zeit von dem Anfange der Ankunft in Corinth an rückwärts bis zum Antritt der Reise von Antiochien aus verflossen sey, darüber haben wir keine bestimmten Angaben. Aus dem, was über diesen Zeitraum in der Apostelgeschichte Kap. 15, 36 bis 17, 34 erzählt wird, läßt sich nur vermuthen, daß diese zweite, größere Bekehrungsreise bis zur Ankunft des Apostels in Corinth von seinem Abgange von Antiochien aus über ein Jahr gedauert habe, und daß man demnach nicht viel irren könne, wenn man den Anfang der

zweiten Bekehrungsreise in das zweite Quartal des Jahres 54 setzt, wohl einige Zeit nach Ostern.

9) Um die Zeit der früheren Begebenheiten in dem Leben des Apostels zu bestimmen, müssen wir zu zusammengesetzten Combinationen unsere Zuflucht nehmen, da uns die Apostelgeschichte keine Dauer der Zwischenräume mehr angibt. Da uns nun der Apostel selbst in seinem Briefe an die Galater (Kap. I, 15 — II, 21) einige Begebenheiten aus seinem Leben erzählt und dabei die Zwischenzeiten von seiner Bekehrung an berichtet, so muß man vor Allem die Zeit seiner Bekehrung zu bestimmen suchen.

Josephus erzählt Antiqq. XVIII, c. 7, daß die Tochter des Aretas, Königs von Arabien, die frühere Gemahlin des Herodes, des Mörders Johannis, als sie erfahren habe, daß dieser die Herodias zur Frau nehmen, sie selbst aber verstoßen wolle, ihren Mann heimlich verlassen habe und zu ihrem Vater Aretas geflohen sey. Aretas habe, um sich wegen dieser Beleidigung zu rächen, nachdem Philippus gestorben sey, d. i. im Jahre 34, den Herodes mit Krieg überzogen, und das Volk habe den unglücklichen Ausgang dieses Krieges als eine Strafe Gottes für die Ermordung Johannis des Täufers angesehen.

Aus dem neuen Testament wissen wir, daß schon im Jahre 30 Herodes die Herodias zur Gemahlin angenommen hatte; es muß also schon damals die Tochter des Königs Aretas zu ihrem Vater geflohen gewesen seyn. Aretas wartete aber noch mit der Bekriegung des Königs Herodes bis auf eine schickliche Zeit, die sich durch den Tod Philipps im Jahre 34 ihm darbot.

Vor dem Tode Philipps konnte Aretas den Herodes nicht bekriegen, weil ihre Länder durch das Land Philipps und durch das südliche Judäa, welches damals zur Provinz Syrien geschlagen war, getrennt waren. Denn Herodes besaß von der nördlichen Hälfte Palästina's den westlichen Theil, welcher an das mittelländische Meer grenzte, also Galiläa ꝛc., Philipp aber hatte den östlichen Theil dieser nördlichen Hälfte bis Damaskus erhalten. Nach dem Tode Philipps scheint Herodes, sein Bruder, sich in den Besitz dieses erledigten Landes zu setzen beabsichtigt zu haben, Aretas aber ihm zuvorgekommen zu seyn, wenigstens durch die Eroberung von Damaskus.

10) Josephus erzählt ferner in den folgenden Kapiteln, daß der Kaiser C. Caligula einige Zeit nach seinem Regierungsantritte dem Herodes Agrippa I., einem Enkel von Herodes dem Großen, einem Sohne des ermordeten Aristobulus, die Tetrarchie des verstorbenen Philipp, also jenen östlichen Theil der nördlichen Hälfte Palästina's mit der Stadt Damaskus geschenkt habe, und bald darauf auch die Tetrarchie des Herodes Antipas, welchen er mit seiner Herodias nach Paris verwies; so daß also Herodes Agrippa I. die ganze nördliche Hälfte des ehemaligen jüdischen Landes erhielt.

Da nun C. Caligula im Jahre 37 zur Regierung kam, so können wir annehmen, daß Herodes Agrippa I. gegen das Ende des Jahres 37 oder im Anfange des Jahres 38 in den Besitz von Damaskus kam.

11) Paulus schreibt im zweiten Briefe an die Corinther, daß der Landpfleger des Königs Aretas die Thore der Stadt Damaskus verwahrt habe, um ihn gefangen zu nehmen, und daß er deßhalb in einem Korbe zum Fenster heraus, außerhalb der Stadtmauer gelassen worden sey. Diese Begebenheit wird ebenfalls erzählt Act. 9, 24 und 25 und zugleich im Folgenden angegeben, daß er sich darauf nach Jerusalem zum ersten Male nach seiner Bekehrung begeben habe. Act. 9, 26 — 28.

Da der Statthalter des Königs Aretas noch in Damaskus war, so muß diese Begebenheit nach dem Jahre 34 und vor dem Jahre 38 vorgefallen seyn, ehe noch Herodes Agrippa I. in den Besitz von Damaskus kam. Vergl. Nr. 9 u. 10.

12) Im Jahre 46 war eine große Hungersnoth in Judäa, welche der Prophet Agabus voraus angezeigt hatte in Antiochien (Act. 11, 27 — 30). Die Königin der Adiabener, Helena, und ihr Sohn Izates kamen damals nach Jerusalem und unterstützten sehr die Nothleidenden. Auch der Apostel Paulus kam dorthin, ausgesandt von Antiochien mit Unterstützungen aller Art für die christlichen Brüder in Jerusalem. Es ist dieses die zweite Reise des Apostels nach Jerusalem nach seiner Bekehrung, von welcher in der Apostelgeschichte etwas erwähnt wird. Diese Reise muß demnach in das Jahr 46 gesetzt werden, wenn auch die Weissagung davon durch Agabus und die Veranstaltung der Sammlung für die Gemeinde von Jerusalem und die Uebertragung der Beiträge in die

Hände des Apostels, wie dieses Act. 11, 29 und 30 erzählt wird, schon einige Jahre vorher stattfand.

Nun erzählt der Apostel selber im Briefe an die Galater, Kap. I, 18, daß er drei Jahre nach seiner Bekehrung zum ersten Male nach Jerusalem gereist sey, und sagt ferner Kap. II, 1: „Nach 14 Jahren gieng ich wiederum nach Jerusalem." Es fragt sich, wie diese Jahre zu rechnen seyen. Zählt man jene 3 Jahre und diese 14 Jahre zusammen, so daß der Apostel 17 Jahre nach seiner Bekehrung zum zweiten Male nach Jerusalem gekommen wäre, so wären demnach jene 14 Jahre von jener oben angegebenen Zeit der zweiten Reise nach Jerusalem, also vom Jahre 46 abzuziehen, und es fiele alsdann seine Flucht von Damaskus und seine erste Reise nach Jerusalem (vgl. Nr. 11) in das Jahr 32 nach Christus, was sowohl jenem oben Nr. 11 gefundenen Resultate widerspricht, als auch an sich unmöglich ist, indem sodann seine Bekehrung in das Jahr 29, also noch vor den Tod Christi fiele.

Man muß daher nothwendig annehmen, daß Paulus jene 14 Jahre (Gal. 2, 1) nicht von seiner ersten Reise nach Jerusalem, sondern von seiner Bekehrung an zählte, welche sodann in das Jahr 32 zu setzen wäre.

Rechnet man nun hierzu jene Gal. 1, 18 angegebenen 3 Jahre seines Verweilens in Damaskus, so fällt die Flucht aus Damaskus und die erste Reise des Apostels nach Jerusalem in das Jahr 35, also nach 34 und vor 38, ein Resultat, welches ganz dem oben Nr. 11 gefundenen entspricht.

Anmerkung 1.

Es bleibt hier nur zu zeigen übrig, daß die Gal. 2, 1 erwähnte zweite Reise des Apostels nach Jerusalem wirklich einunddieselbe sey, welche Act. 11, 29 u. 30 und 12, 25 andeutend erwähnt ist. Die Reise selbst ist nicht in der Apostelgeschichte erzählt, sondern nur die Uebergabe der Sammlung in die Hände des Apostels und die Rückkehr desselben nach Antiochien nach Vollendung seines Geschäfts. Die Einerleiheit beider Reisen läßt sich aber auf das bestimmteste aus den Worten des Apostels selber beweisen. Paulus sagt nämlich Gal. 2, 2, daß er damals nach Jerusalem gegangen sey κατὰ ἀποκάλυψιν, d. h. nach einer Offenbarung. Diese Offenbarung wird uns aber gerade in der Apostelgeschichte erzählt Act.

Osterfeste des Jahres 60 zurückgerechnet werden. Vergl. Act. 20, 2. Hieraus ergibt sich, daß Paulus ohngefähr um das Ende des Jahrs 59 von Ephesus abreiste und nach Griechenland kam. Der Zeitraum, welchen wir unter Nr. 3 u. 4 bestimmt haben, ist erzählt Act. 20, 1 — 38.

5) Ehe Paulus die Reise nach Griechenland antrat, hielt er sich 2 Jahre und 3 Monate zu Ephesus auf (Act. 19, 8 und 10). Dieser Zeitraum muß demnach von dem Ende des Jahres 59 rückwärts gerechnet werden, um die Zeit der Ankunft des Apostels in Ephesus zu erfahren. Es folgt hieraus, daß der Apostel in dem dritten Quartal des Jahres 57 in Ephesus angekommen seyn müsse. Die Vorfälle zu Ephesus während des Aufenthalts des Apostels daselbst werden erzählt Act. 19, 1 — 40.

6) Vor seiner Ankunft in Ephesus war der Apostel von Griechenland aus auf das Osterfest nach Jerusalem gereist, hatte sich hier nur kurze Zeit aufgehalten, war nach Antiochien zurückgekehrt und hatte von hier aus seine dritte Bekehrungsreise durch Asien nach Griechenland angetreten, deren einzelne Momente in den vorhergehenden Nr. 2 — 5 der Zeit nach bestimmt worden sind. Es ist also dieses Osterfest, welches den Schluß der zweiten und den Anfang der dritten Reise des Apostels bildet, in das Jahr 57 zu setzen. Dieser Zeitraum vom Osterfest 57 bis zur Ankunft in Ephesus ist beschrieben Act. 18, 22 — 28.

7) Vor dem Osterfeste des Jahres 57 verweilte der Apostel 1 Jahr und 6 Monate in Corinth (Act. 18, 11). Rechnen wir diese Zeit rückwärts und rechnen wir noch einige Zeit hinzu, welche er zur Reise nach Jerusalem brauchte, so fällt die erste Ankunft des Apostels in Corinth in das dritte Quartal des Jahres 55. Die Geschichte des ersten Aufenthalts des Apostels zu Corinth und seine Reise nach Jerusalem wird erzählt Act. 18, 1 — 21.

8) Wie viel Zeit von dem Anfange der Ankunft in Corinth an rückwärts bis zum Antritt der Reise von Antiochien aus verflossen sey, darüber haben wir keine bestimmten Angaben. Aus dem, was über diesen Zeitraum in der Apostelgeschichte Kap. 15, 36 bis 17, 34 erzählt wird, läßt sich nur vermuthen, daß diese zweite, größere Bekehrungsreise bis zur Ankunft des Apostels in Corinth von seinem Abgange von Antiochien aus über ein Jahr gedauert habe, und daß man demnach nicht viel irren könne, wenn man den Anfang der

zweiten Bekehrungsreise in das zweite Quartal des Jahres 54 setzt, wohl einige Zeit nach Ostern.

9) Um die Zeit der früheren Begebenheiten in dem Leben des Apostels zu bestimmen, müssen wir zu zusammengesetzten Combinationen unsere Zuflucht nehmen, da uns die Apostelgeschichte keine Dauer der Zwischenräume mehr angibt. Da uns nun der Apostel selbst in seinem Briefe an die Galater (Kap. I, 15 — II, 21) einige Begebenheiten aus seinem Leben erzählt und dabei die Zwischenzeiten von seiner Bekehrung an berichtet, so muß man vor Allem die Zeit seiner Bekehrung zu bestimmen suchen.

Josephus erzählt Antiqq. XVIII, c. 7, daß die Tochter des Aretas, Königs von Arabien, die frühere Gemahlin des Herodes, des Mörders Johannis, als sie erfahren habe, daß dieser die Herodias zur Frau nehmen, sie selbst aber verstoßen wolle, ihren Mann heimlich verlassen habe und zu ihrem Vater Aretas geflohen sey. Aretas habe, um sich wegen dieser Beleidigung zu rächen, nachdem Philippus gestorben sey, d. i. im Jahre 34, den Herodes mit Krieg überzogen, und das Volk habe den unglücklichen Ausgang dieses Krieges als eine Strafe Gottes für die Ermordung Johannis des Täufers angesehen.

Aus dem neuen Testament wissen wir, daß schon im Jahre 30 Herodes die Herodias zur Gemahlin angenommen hatte; es muß also schon damals die Tochter des Königs Aretas zu ihrem Vater geflohen gewesen seyn. Aretas wartete aber noch mit der Bekriegung des Königs Herodes bis auf eine schickliche Zeit, die sich durch den Tod Philipps im Jahre 34 ihm darbot.

Vor dem Tode Philipps konnte Aretas den Herodes nicht bekriegen, weil ihre Länder durch das Land Philipps und durch das südliche Judäa, welches damals zur Provinz Syrien geschlagen war, getrennt waren. Denn Herodes besaß von der nördlichen Hälfte Palästina's den westlichen Theil, welcher an das mittelländische Meer grenzte, also Galiläa ꝛc., Philipp aber hatte den östlichen Theil dieser nördlichen Hälfte bis Damaskus erhalten. Nach dem Tode Philipps scheint Herodes, sein Bruder, sich in den Besitz dieses erledigten Landes zu setzen beabsichtigt zu haben, Aretas aber ihm zuvorgekommen zu seyn, wenigstens durch die Eroberung von Damaskus.

also an jenem Ende des Westens, den Tod erlitten habe, was doch nach des Clemens eigener Aussage nur in Italien geschah. Außerdem stellt er in eben jener Stelle das Morgenland und Abendland einander gegenüber und nennt das erstere *ἀνατολή*, das letztere *δύσις*. Wenn man nun unter dem Morgenlande in der damaligen Zeit nur die asiatischen Länder verstehen konnte, und unter dem Abendlande nur die europäischen Länder, so ist auch Griechenland unter dem Ausdrucke *δύσις* befaßt, und im Verhältniß zu Griechenland kann Italien sehr wohl *τέρμα τῆς δύσεως* genannt werden. Die hierher gehörigen Worte heißen im Zusammenhange: *ὁ Παῦλος — — κήρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθων, καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπήλλαγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τόν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη — —.*

Was Eusebius aus dem Dionysius von Corinth als Beweis anführt für eine spätere Hinrichtung des Apostels, daß nämlich Paulus und Petrus zusammen in Italien Märtyrer geworden seyen, dies beweist gar nichts, indem er auch in derselben Stelle beide zu gleicher Zeit in Corinth lehren läßt, wovon keine Geschichte etwas weiß. Was aber Eusebius aus Tertullian anführt, beweist nur, daß Paulus in Rom getödtet worden sey, und zwar mit dem Schwerdte. Dasselbe erhellt aus der Stelle des Cajus, des Presbyters. Eben so wenig beweist Origenes.

Gerade die Art, wie Eusebius die Befreiung aus der Gefangenschaft zu Rom und die Hinrichtung in einer 2ten Gefangenschaft daselbst zu beweisen sucht, beweist, daß dies damals nicht allgemein geglaubt wurde. Erst nach Eusebius wird diese Ansicht allgemeiner angenommen. So von Chrysostomus in Act. XXVIII, hom. LV, Hieronymus (Catal. Script. Eccles. p. 172 t. I.) ꝛc.

Dagegen finden sich immer noch eben so bedeutende Gegner dieser Ansicht. Primasius (ein Schüler Augustins und Bischof von Adramet 547) erklärt in seinem Commentar zu Pauli Briefen die Stelle 2 Tim. 4, 17: liberatus sum ex ore leonis = eruit me dominus de ore Festi, qui in me saeviebat; und Röm. 15, 24: cum in Hispaniam proficisci cœpero = promiserat quidem, sed dispensante deo non ambulavit.

Hände des Apostels, wie dieses Act. 11, 29 und 30 erzählt wird, schon einige Jahre vorher stattfand.

Nun erzählt der Apostel selber im Briefe an die Galater, Kap. I, 18, daß er drei Jahre nach seiner Bekehrung zum ersten Male nach Jerusalem gereist sey, und sagt ferner Kap. II, 1: „Nach 14 Jahren gieng ich wiederum nach Jerusalem.“ Es fragt sich, wie diese Jahre zu rechnen seyen. Zählt man jene 3 Jahre und diese 14 Jahre zusammen, so daß der Apostel 17 Jahre nach seiner Bekehrung zum zweiten Male nach Jerusalem gekommen wäre, so wären demnach jene 14 Jahre von jener oben angegebenen Zeit der zweiten Reise nach Jerusalem, also vom Jahre 46 abzuziehen, und es fiele alsdann seine Flucht von Damaskus und seine erste Reise nach Jerusalem (vgl. Nr. 11) in das Jahr 32 nach Christus, was sowohl jenem oben Nr. 11 gefundenen Resultate widerspricht, als auch an sich unmöglich ist, indem sodann seine Bekehrung in das Jahr 29, also noch vor den Tod Christi fiele.

Man muß daher nothwendig annehmen, daß Paulus jene 14 Jahre (Gal. 2, 1) nicht von seiner ersten Reise nach Jerusalem, sondern von seiner Bekehrung an zählte, welche sodann in das Jahr 32 zu setzen wäre.

Rechnet man nun hierzu jene Gal. 1, 18 angegebenen 3 Jahre seines Verweilens in Damaskus, so fällt die Flucht aus Damaskus und die erste Reise des Apostels nach Jerusalem in das Jahr 35, also nach 34 und vor 38, ein Resultat, welches ganz dem oben Nr. 11 gefundenen entspricht.

Anmerkung 1.

Es bleibt hier nur zu zeigen übrig, daß die Gal. 2, 1 erwähnte zweite Reise des Apostels nach Jerusalem wirklich einunddieselbe sey, welche Act. 11, 29 u. 30 und 12, 25 andeutend erwähnt ist. Die Reise selbst ist nicht in der Apostelgeschichte erzählt, sondern nur die Uebergabe der Sammlung in die Hände des Apostels und die Rückkehr desselben nach Antiochien nach Vollendung seines Geschäfts. Die Einerleiheit beider Reisen läßt sich aber auf das bestimmteste aus den Worten des Apostels selber beweisen. Paulus sagt nämlich Gal. 2, 2, daß er damals nach Jerusalem gegangen sey *κατὰ ἀποκάλυψιν*, d. h. nach einer Offenbarung. Diese Offenbarung wird uns aber gerade in der Apostelgeschichte erzählt Act.

mehrere Reisen in die umliegenden Gegenden Asiens unternahm (Act. 19, 10. 26) und neue Gemeinden gründete und die schon gegründeten stärkte und erbaute. Die Stadt Ephesus diente ihm in dieser Zeit als der Mittelpunkt seines Wirkungskreises, von wo aus er nach allen Seiten hin seine Thätigkeit zur Ausbreitung des Evangeliums ausdehnte, wo nur immer das Bedürfniß nach seiner Gegenwart sich zeigte. Auch von Rom aus scheinen damals Nachrichten zu dem Apostel gekommen zu seyn, und auch die römische Gemeinde scheint ein gewisses Bedürfniß nach der Gegenwart des Apostels empfunden zu haben. Denn es wird ausdrücklich erzählt, daß Paulus damals, als er den Zweck seiner Reise in den Gegenden Kleinasiens erfüllt sah und sich vornahm wieder nach Jerusalem auf das Pfingstfest zu gehen, nachdem er zuvor noch durch Macedonien und Achaja gereist sey, daß also Paulus damals gesagt habe: er müsse, wenn er zu Jerusalem gewesen wäre, auch Rom sehen. (Act. 19, 21.) In welchem Sinne der Apostel dies gemeint habe, erhellt aus seinem Briefe an die Römer (Kap. 15, 23. 24). Er wollte nämlich alsdann eine 4te Bekehrungsreise antreten, als deren Ziel er sich Spanien vorgesetzt hatte, und er gedachte bei der Reise nach Spanien durch Italien und durch Rom zu kommen und auf diese Weise die römische Gemeinde zu besuchen und sie zu stärken und zu erbauen. So wie es sich der Apostel im Geiste gedacht hatte, sollte es ihm aber nach Gottes unerforschlichem Rathschlusse nicht gewährt werden. Wohl kam er nach Rom, aber auf eine nicht erfreuliche Weise. Er kam dorthin als Gefangener, und er fand dort nach einer zweijährigen Gefangenschaft den Märtyrertod. Sehen wir aber ab von diesem traurigen Ereignisse und halten wir uns an den Faden der Begebenheiten, welche auf den oben erwähnten Aufenthalt des Apostels in Ephesus folgten.

Einige Zeit darauf, nachdem Paulus sein Vorhaben, die römische Gemeinde zu besuchen, ausgesprochen hatte, reiste er von Ephesus ab und kam nach Corinth. Durch die verschiedenen Nachrichten, welche er hier von der römischen Gemeinde erhielt, erneuerte sich bei ihm noch in viel höherem Grade das Verlangen, nach Rom zu gehen und das Bedürfniß der dortigen Gemeinde nach seiner Gegenwart so viel als möglich zu befriedigen. Vorerst war es ihm aber durchaus unmöglich. Er mußte nothwendig erst nach Jerusa-

15) Fassen wir nun das Ganze zusammen, so fällt:
1) Die Bekehrung Pauli in das Jahr 32 (vgl. Nr. 12),
2) die Flucht aus Damaskus und erste Reise nach Jerusalem, nach 3jährigem Aufenthalt in Damaskus, in das Jahr 35 (vgl. Nr. 12),
3) die zweite Reise nach Jerusalem i. d. J. 46 (vgl. Nr. 12),
4) die erste Bekehrungsreise i. d. J. 47 (Nr. 14),
5) die Reise auf das Concil zu Jerusalem i. d. J. 52 (Nr. 14),
6) die zweite Bekehrungsreise i. d. J. 54 (Nr. 8),
7) die dritte Bekehrungsreise i. d. J. 57 (Nr. 6),
8) die Rückkehr nach Jerusalem und Gefangenschaft i. d. J. 60 (Nr. 2),
9) die Fahrt nach Rom i. d. J. 62 (Nr. 1).

16) Aus der Apostelgeschichte (Kap. 28, 11 und 30) wissen wir noch, daß der Apostel im Frühjahre des Jahres 63 nach Rom kam und in einer leichten Gefangenschaft, in einer Art Stadtarrest unter polizeilicher Aufsicht zwei Jahre lang verblieb, also bis zum Frühlinge des Jahres 65.

Was nach dieser Zeit vorfiel, davon schweigt die Apostelgeschichte, indem sie plötzlich abbricht. Sehr wahrscheinlich ist es, daß der Apostel bei der Verfolgung der Christen, welche in diesem Jahre eintrat, umkam. Tacitus berichtet Ann. XV, daß am ersten August des Jahres 65 der große Brand in Rom stattgefunden habe, und daß in Folge dessen viele Christen ergriffen worden seyen, auf deren Geständniß und Bekenntniß noch eine ungeheure Menge verurtheilt worden sey. Mit dem Berichte des Tacitus stimmt der des Suetonius (Nero 16) vollkommen überein. Zu den Hingerichteten gehörten Alle, welche als Christen gefangen saßen und von den Gefangenen als Christen angegeben wurden. Es ist daher ganz unmöglich, daß der Hauptlehrer der Christen, welcher als solcher schon gefangen saß und, wenn er auch einiger Freiheit genoß, dennoch als einer der eifrigsten Christen bekannt war, dieser Verfolgung entgangen sey.

Anmerkung.

Gegen diese Ansicht streitet nicht der Ausdruck bei Clemens Rom.: ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως, weil ja dieses nicht bloß Spanien, sondern auch ebensogut Frankreich, England u. s. w. als Italien seyn kann, und weil er ausdrücklich hinzusetzt, daß Paulus dort,

also an jenem Ende des Westens, den Tod erlitten habe, was doch nach des Clemens eigener Aussage nur in Italien geschah. Außerdem stellt er in eben jener Stelle das Morgenland und Abendland einander gegenüber und nennt das erstere ἀνατολή, das letztere δύσις. Wenn man nun unter dem Morgenlande in der damaligen Zeit nur die asiatischen Länder verstehen konnte, und unter dem Abendlande nur die europäischen Länder, so ist auch Griechenland unter dem Ausdrucke δύσις befaßt, und im Verhältniß zu Griechenland kann Italien sehr wohl τέρμα τῆς δύσεως genannt werden. Die hierher gehörigen Worte heißen im Zusammenhange: ὁ Παῦλος — — κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ ἐν τῇ δύσει τὸ γενναῖον τῆς πίστεως αὐτοῦ κλέος ἔλαβεν, δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθων, καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπήλλαγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τόν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη — —.

Was Eusebius aus dem Dionysius von Corinth als Beweis anführt für eine spätere Hinrichtung des Apostels, daß nämlich Paulus und Petrus zusammen in Italien Märtyrer geworden seyen, dies beweist gar nichts, indem er auch in derselben Stelle beide zu gleicher Zeit in Corinth lehren läßt, wovon keine Geschichte etwas weiß. Was aber Eusebius aus Tertullian anführt, beweist nur, daß Paulus in Rom getödtet worden sey, und zwar mit dem Schwerdte. Dasselbe erhellt aus der Stelle des Cajus, des Presbyters. Eben so wenig beweist Origenes.

Gerade die Art, wie Eusebius die Befreiung aus der Gefangenschaft zu Rom und die Hinrichtung in einer 2ten Gefangenschaft daselbst zu beweisen sucht, beweist, daß dies damals nicht allgemein geglaubt wurde. Erst nach Eusebius wird diese Ansicht allgemeiner angenommen. So von Chrysostomus in Act. XXVIII, hom. LV, Hieronymus (Catal. Script. Eccles. p. 172 t. I.) ꝛc.

Dagegen finden sich immer noch eben so bedentende Gegner dieser Ansicht. Primasius (ein Schüler Augustins und Bischof von Adramet 547) erklärt in seinem Commentar zu Pauli Briefen die Stelle 2 Tim. 4, 17: liberatus sum ex ore leonis = eruit me dominus de ore Festi, qui in me saeviebat; und Röm. 15, 24: cum in Hispaniam proficisci cœpero = promiserat quidem, sed dispensante deo non ambulavit.

Die Euthalianische Ausgabe der Apostelgeschichte hat eine ἀποδημία Παύλου, welche nichts von einer zweiten Gefangenschaft enthält.

II.

Zeit, Ort, Zweck, Werth und Aechtheit des Briefes an die Römer.

Der Apostel Paulus hatte sich im Jahre 57 auf das Osterfest nach Jerusalem begeben, aber nur kurze Zeit daselbst verweilt und sich sogleich auf den Pfad seines Berufes begeben (Act. 18, 21—23). Wenn er sich schon in der vorhergehenden Zeit sehr eifrig für die Ausbreitung des Christenthums gezeigt hatte, so zeigte er sich jetzt, je näher er dem Ende seiner Wirkungszeit kam, immer eifriger und feuriger und offenbarte immer mehr und immer schöner seine Liebe zu dem Herrn und sein Leben in dem Herrn.

Er war kaum angekommen in Antiochien, so eilte er auch schon wieder zu seinen Gemeinden in Kleinasien und durchwanderte nach einander das Land Galatien und Phrygien und stärkte und erbaute die neuen Christen. Nachdem er auf diese Weise die Gebirgsgegenden Kleinasiens durchwandert hatte, kam er gegen den Spätsommer des Jahres 57 wieder nach Ephesus, (vgl. Act. 19, 1) wo er erst kurz vor Ostern von Corinth aus hingekommen, aber nur sehr kurze Zeit geblieben war (Act. 18, 19—21). Außerdem, daß er den Ephesern versprochen hatte, wiederum zu ihnen zu kommen, wenn es Gottes Rathschluß wäre, hatte ihn auch manches Andere zu dieser baldigen Rückkunft veranlaßt. Besonders war es seine Besorgniß für die Reinerhaltung der christlichen Lehre in einer Stadt, welche durch ihre tief-philosophische Bildung sich vor allen Städten auszeichnete, aber auch gerade dadurch der Gefahr der Verführung durch menschliche Weisheit desto leichter ausgesetzt war. Unter Andern hatte sich hier während der Abwesenheit des Apostels jener Apollos aufgehalten, welcher später zu Corinth den Saamen des Irrthums ausstreute (1 Cor. 3, 6; Act. 18, 24—28).

Als Paulus in Ephesus ankam, fand er daher sogleich vollauf zu thun (Act. 19, 1—20). In ununterbrochener Thätigkeit verweilte er hier 2 Jahre 3 Monate, so jedoch, daß er von hier aus

haft wunderbar, wenn ein Fragment, wie diese beiden Kapitel es seyn sollen, so genau und innig mit einem anderen vollständigen Briefe zusammenhinge. Es wäre diese Erscheinung nur durch die kühnste Hypothese zu erklären, daß Jemand in späterer Zeit sich ganz in die Lage und Denkweise des Apostels versetzt und sein Schreiben auf die vorliegende Weise ergänzt hätte; eine Hypothese, welche wiederum gerade durch die Handschriften, sowie durch die Kirchenväter und Uebersetzungen umgestoßen wird. Es fragt sich demnach nur, wie jener eigentliche Schluß des Briefes versetzt werden und an das Ende des 14ten Kapitels kommen konnte. Daß überhaupt eine Versetzung mit jenen Versen vorgenommen werden konnte, erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, daß Kap. XVI, 24 schon einen vollkommenen Schluß des Briefes enthält, und daß im Vorhergehenden (Kap. XVI, 20; XV, 33) schon mehrere Schlußgrüße vorkommen. Sobald man anfing, nicht genau diese verschiedenen Grüße zu betrachten und ihrem Wesen nach zu unterscheiden, konnte man leicht den Kap. XVI, 24 enthaltenen Gruß für den eigentlichen Schluß des Briefes ansehen und die folgenden Worte V. 25 bis 27 für nicht hierher gehörig halten. Da aber diese Worte doch immer nur in den letzten Theil des Briefes gestellt werden konnten, und da an allen zunächst vorhergehenden Abschnitten des letzten Theiles, Kap. XVI, 20; XV, 33; XV, 13 schon ähnliche Grüße stehen, so glaubte man am Ende des 14ten Kapitels jene Worte sehr passend und in Uebereinstimmung mit den genannten folgenden Stellen anbringen zu können.

lem gehen, theils gebunden durch seinen eigenen Vorsatz, um das Fest dort zu feiern, theils durch eine Verpflichtung gebunden, welche er auf sich genommen hatte, die nämlich, daß er den Brüdern in Jerusalem eine in Griechenland veranstaltete Sammlung überbrächte.

Um wenigstens etwas für die römische Gemeinde zu thun und ihr einen Ersatz für seine Abwesenheit zu geben, besonders da er schon oft verhindert worden war, dorthin zu kommen, und also auch für die Zukunft keine Sicherheit hatte, daß sein Begehren erfüllt würde, — in dieser Absicht schrieb er vor Ostern des Jahres 60 kurz vor seiner Abreise von Corinth nach Jerusalem diesen vorliegenden Brief. Wie wir aus dem Schlusse desselben, Kap. 16, 21—24, abnehmen können, wurde dieser Brief von dem Apostel dictirt, und Tertius (oder Silas) schrieb ihn in Gegenwart mehrerer Personen in dem Hause des Gajus, bei welchem er wohnte.

Was die römische Gemeinde betrifft, so ist deren Gründung unbekannt. Es läßt sich leicht denken, daß in der Hauptstadt des römischen Reiches, wo Menschen aller Länder und aller Religionen, aller Lebensweise und aller Geschäfte beständig zusammenflossen, wo auch besonders viele Juden sich hinzogen, indem z. B. nach dem Zeugnisse des Josephus Antiq. 16, 13 zur Zeit des Augustus über 8000 Juden sich daselbst befanden, daß also hier auch schon sehr frühe der Saamen des Evangeliums hingetragen und auf die verschiedenste Weise ausgestreut wurde. Wie wir aus den am Ende des Briefes gegrüßten Personen sehen können, kamen nicht bloß bekehrte Juden und Heiden hierher und versammelten um sich eine Gesellschaft von Gleichgesinnten, sondern selbst ausgezeichnete Lehrer und Apostel hatten sich hierher begeben und das Evangelium von Christo verkündigt. Daß unter solchen Umständen Viele sowohl aus dem Heidenthume, wie aus dem Judenthume sich bekehrten und zum Gehorsam des Glaubens gebracht wurden, läßt sich denken.

Alle Verhältnisse, in welchen diese Gemeinde sich befand, ihr Zusammenleben mit so vielen Juden und mit den gebildetsten Heiden, ihr Aufenthalt an einem Orte, wo alle Religionen der ganzen Erde ihre Verehrer hatten und mit allem Prunke ausgeübt wurden; die beständige Spannung zwischen den Christen und den Mitgliedern der anderen unzähligen Religionen, besonders aber des Judenthums, die hieraus entstehenden Streitigkeiten, Anfeindungen und unruhigen Bewegungen (Judaei impulsore Chresto (= Christo)

adsidue tumultuantes Roma expulit. Sueton. in Claudio c. 35); dies Alles machte es nothwendig, daß der römischen Gemeinde das Christenthum besonders von Seiten seiner Welt überwindenden Kraft dargestellt wurde, in seinem Triumphe über das Heidenthum und Judenthum. Und dies war auch die Absicht des Apostels, als er diesen Brief schrieb. Er wollte nicht über und gegen einzelne Mitglieder jener Gemeinde selber schreiben, er wollte nicht die sogenannten Judenchristen und Heidenchristen bekämpfen; er wollte vielmehr das Heidenthum selber seiner Unheiligkeit nach und das Judenthum selber seiner Unvollkommenheit nach bekämpfen, er wollte die Fehlerhaftigkeit und den Mangel derselben darlegen und zeigen, wie das Christenthum, hocherhaben über beiden, jedem Menschen die Bedürfnisse seines Herzens befriedigt und alles gewährt, was nur die Menschheit an höheren Gütern verlangen kann. Er stellt deßhalb zuerst die eigentliche Tendenz des Christenthums auf, wie es dem Menschen die Grundlage aller Güter, seines ganzen Heils und seiner wahren Glückseligkeit gewährt, indem es ihm die wahre Gerechtigkeit gibt, die vor Gott gilt; eine Tendenz, welche das ganze Heidenthum nicht hat, und das Judenthum, auch wenn es sie hat, doch nicht erfüllen kann. (Kap. I — IV.)

Sodann stellt er zweitens die aus dieser Grundlage aus der Gerechtigkeit entspringenden höchsten Güter des Lebens auf, den Frieden mit Gott und die höchste Freude über die Hoffnung unserer zukünftigen Herrlichkeit (Kap. V — XI). Dieser Haupttheil des Briefes wird gegen alle Einwürfe und Zweifel gerechtfertigt, deren Zusammenhang und Wichtigkeit man aus den Anmerkungen an Ort und Stelle ersehen kann.

Nachdem nun der Apostel auf diese Weise den ganzen Werth des Christenthums, seine ganze Würde und Herrlichkeit dargestellt und es gleichsam im Triumphe über das Heidenthum und Judenthum einhergeführt hat, wendet er sich zuletzt noch zu Ermahnungen zu einem diesem Christenthume entsprechenden Wandel (Kap. XII — XV, 13) und schließt mit einer Rechtfertigung seiner hier und da etwas kühnen Ausdrucksweise, mit dem Versprechen, die römische Gemeinde wo möglich zu besuchen, und mit herzlichen Grüßen (Kap. XV, 14 bis Ende).

Aus dem hier angegebenen Zweck dieses Briefes ergibt sich zugleich sein Werth für die ganze christliche Kirche. Wie kein ande-

rer Brief des Apostels stellt er den eigentlichen Kern des Christenthums auf und rechtfertigt denselben gegen die verschiedensten Einwürfe und zeigt seine harmonische Uebereinstimmung mit den richtigen Begriffen von Gott und der ganzen göttlichen Weltregierung. Hierdurch aber wird dieser Brief zu einem Wegweiser in den mannichfaltigen unermeßlichen Bahnen, welche der menschliche Geist im Gebiete der Erkenntniß sich bildet und durcheilt, zu einem treuen Rathgeber, zu welchem wir immer wieder zurückkehren, nachdem wir frei und kühn mit unserer eigenen Kraft das Gebiet der Erkenntniß durcheilt haben. Was der Polarstern dem Seefahrer ist, wenn er nichts als Himmel und Meer um sich her sieht, das ist dieser Brief für die christliche Kirche, für das Schifflein, welches rings umgeben ist von den stürmenden Fluthen dieser Welt. Nur auf diesen Stern hingesehen, nur kühn gesteuert nach seiner Leitung trotz aller irreführenden Strömungen und Winde: du hast die wahre Richtung, du kommst ganz gewiß einst in den sicheren Hafen, an das Ziel deiner Wünsche, deiner Sehnsucht! Glücklich aber müssen wir die Gemeinde preisen, welche diesen Brief empfing. Schon durch die Aufbewahrung und Mittheilung dieses Kleinods mußte sie ein bedeutendes Ansehen unter den übrigen christlichen Gemeinden erlangen und zu einem Mittelpunkte derselben werden, wenn sie auch nicht so sehr den Inhalt dieses Briefes sich angelegen seyn lassen und seine Worte zu Herzen genommen hätte, wie sie es wirklich that.

Was die Aechtheit dieses Briefes betrifft, so ist dieselbe außer allem Zweifel. Für ihn sprechen die Zeugnisse aller Kirchenväter von den ältesten Zeiten an. Schon Clemens von Rom citirt aus demselben große Stellen (vergl. dessen Ep. ad Cor. I. c. 35), und dasselbe thun alle folgende Väter. Nur gegen die beiden letzten Kapitel haben sich in späterer Zeit einige Zweifel erheben wollen, welche aber auf den unhaltbarsten Gründen beruhen. Veranlassung hierzu gab der Umstand, daß mehrere Handschriften, Uebersetzungen und Kirchenväter den eigentlichen Schluß des Briefes, wie er Kap. XVI, 25 — 27 steht, schon am Ende des 14ten Kapitels haben. Allein eine richtige Erklärung wird den nothwendigen Zusammenhang des Inhaltes der beiden letzten Kapitel mit dem Vorhergehenden leicht nachweisen und das Natürliche und Passende der verschiedenen Theile und Beschlußgrüße zeigen. Es wäre aber wahr-

haft wunderbar, wenn ein Fragment, wie diese beiden Kapitel es seyn sollen, so genau und innig mit einem anderen vollständigen Briefe zusammenhinge. Es wäre diese Erscheinung nur durch die kühnste Hypothese zu erklären, daß Jemand in späterer Zeit sich ganz in die Lage und Denkweise des Apostels versetzt und sein Schreiben auf die vorliegende Weise ergänzt hätte; eine Hypothese, welche wiederum gerade durch die Handschriften, sowie durch die Kirchenväter und Uebersetzungen umgestoßen wird. Es fragt sich demnach nur, wie jener eigentliche Schluß des Briefes versetzt werden und an das Ende des 14ten Kapitels kommen konnte. Daß überhaupt eine Versetzung mit jenen Versen vorgenommen werden konnte, erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, daß Kap. XVI, 24 schon einen vollkommenen Schluß des Briefes enthält, und daß im Vorhergehenden (Kap. XVI, 20; XV, 33) schon mehrere Schlußgrüße vorkommen. Sobald man anfing, nicht genau diese verschiedenen Grüße zu betrachten und ihrem Wesen nach zu unterscheiden, konnte man leicht den Kap. XVI, 24 enthaltenen Gruß für den eigentlichen Schluß des Briefes ansehen und die folgenden Worte V. 25 bis 27 für nicht hierher gehörig halten. Da aber diese Worte doch immer nur in den letzten Theil des Briefes gestellt werden konnten, und da an allen zunächst vorhergehenden Abschnitten des letzten Theiles, Kap. XVI, 20; XV, 33; XV, 13 schon ähnliche Grüße stehen, so glaubte man am Ende des 14ten Kapitels jene Worte sehr passend und in Uebereinstimmung mit den genannten folgenden Stellen anbringen zu können.

Erstes Kapitel.

Vers 1.

Die gewöhnliche Ueberschrift des Briefes wäre gewesen: Παῦλος ὁ απόστολος πᾶσι τοῖς Χριστιανοῖς ἐν Ῥώμῃ χαίρειν! So hätte Paulus geschrieben, wenn er nach Art der Griechen und Römer hätte schreiben wollen. Aber sowohl an die Erwähnung seines Namens, sowie an die Erwähnung der Personen knüpfen sich ihm mannichfaltige Erinnerungen, welche beständig in seiner Brust leben, und es tritt ihm sein ganzes Verhältniß zu Christus, sowie das der einzelnen Menschen in seinem ganzen Umfange vor die Seele. So viel, als er hier erwähnen kann, ohne undeutlich zu werden, und so viel als er glaubt hier erwähnen zu müssen, verbindet er deßhalb mit der Ueberschrift.

Zuerst nennt er sich δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, d. i. ein Diener Jesu Christi, einer, der im Dienste Jesu Christi steht, der also durchaus nichts für sich will und nichts für seinen Vortheil beabsichtigt, sondern der bei allem, was er thut, wie ein treuer Diener nur das Interesse seines Herrn berücksichtigt, ja sogar sich selbst im Dienste seines Herrn und für denselben aufopfert.

Sodann bestimmt er seinen Dienst noch genauer und nennt sich κλητὸς ἀπόστολος, ein berufener Apostel. Er hätte auch bloß sagen können: ἀπόστολος, und er hätte damit schon hinlänglich die Art und Weise seines Dienstes bezeichnet; denn man könnte daraus abnehmen, daß er nicht bloß ein gewöhnliches Glied der christlichen Kirche sey, sondern ein organisirendes Glied, ein Glied, welches selbstthätig zur Ausbildung der christlichen Kirche wirkt, welches an der Stelle Christi die Organisation der christlichen Kirche verbreitet.

dieser Beisatz bloß auf υἱοῦ αὐτοῦ sc. θεοῦ beziehen sollte, so könnte man ihn durchaus nicht verstehen, denn Niemand weiß, was es heißen soll: „Der Sohn Gottes ist als Sohn Gottes bestimmt worden mit Macht hinsichtlich des Geistes der Heiligung seit der Auferstehung der Todten," wenn nicht vorher vorangegangen ist, daß dieser Sohn Gottes Mensch geworden sey. Sowie der Ausdruck κατὰ σάρκα nicht bloß das Fleisch, sondern die ganze Menschheit bezeichnet, ebenso bezeichnet κατὰ πνεῦμα nicht bloß den Geist, sondern die ganze Gottheit Christi, oder den ganzen zu Gottes Sohn wiederum verklärten Christus, besonders wegen des Beisatzes ἁγιωσύνης. Denn ἁγιωσύνη ist die Kraft Christi, vermittelst welcher er fortwährend die einzelnen Menschen zu Gliedern seines Leibes heiligt. Hinsichtlich dieser Kraft Christi, welche er fortwährend ausübt, und welche nur allein die Kraft der Gottheit ist, nur Gott allein zukommt und somit Christum als Gottes Sohn beweist, hinsichtlich dieser Kraft ist zu wissen, daß er, der Mensch Gewordene, wiederum zu Gottes Sohn erhoben wurde und als solcher mit Macht besteht.

Diese Erhebung ist aber geschehen seit der Auferstehung desselben von den Todten; von da an beginnt sein Stand der Verklärung.

ἐν δυνάμει ist nach dem hebräischen בכח Ps. 29, 4 construirt und heißt soviel als δυνατῶς; cf. Luc. 4, 36; Joh. 7, 10; Apg. 26, 7.

ὁρίζειν ist ein verbum forense, ein gerichtliches Wort, und wird gebraucht, wenn Einem ein Termin gesetzt wird. Es wird also damit angezeigt, daß Jesus von Nazareth, nachdem er den Stand der Erniedrigung vollendet und zurückgelegt hatte, öffentlich oder mächtig als Sohn Gottes erklärt und dargestellt worden sey.

ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν = ἐξ ἀναστάσεως ἐκ νεκρῶν.

Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Nachdem der Apostel die Person vollkommen beschrieben hat, folgt jetzt ihr Name und schließt sich als Apposition eng an das Vorhergehende an.

ἡμῶν bezieht sich bloß auf Paulus, wie man aus dem folgenden Verse (ἐλάβομεν) sehen kann. Paulus redet sehr häufig auf dieselbe Weise von sich allein im Pluralis.

Vers 5 u. 6.

δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν, durch welchen wir empfangen haben Gnade und Aposteldienst.

Die erste nähere Bestimmung ist: ὁ προεπηγγείλατο cet., welches vorausverheißen wurde durch seine Propheten in den heiligen Schriften.

Vers 3.

περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, hinsichtlich seines Sohnes. Dieses ist die zweite nähere Bestimmung des Evangeliums, welche aber nicht selbstständig hingestellt ist, sondern abhängig von der ersten und verbunden mit derselben, so daß es auch zugleich eine weitere Erklärung zu der ersteren Bestimmung ist. Die Vorausverheißung der Propheten ist nämlich jedesmal eine Verheißung des Sohnes Gottes als des Erlösers der Menschheit.

τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυῒδ κατὰ σάρκα, der geworden ist aus dem Saamen Davids hinsichtlich des Fleisches. Dies ist eine nähere Bestimmung des kurz vorhergegangenen Begriffes τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Als Gottes Sohn und somit als von Ewigkeit seyend hatte er ihn vorher genannt; er mußte demnach jetzt auch die Art und Weise seiner zeitlichen Erscheinung angeben, und diese ist, daß er in der Zeit hinsichtlich des Fleisches aus dem Saamen Davids geworden sey. Der Ausdruck κατὰ σάρκα, hinsichtlich des Fleisches, soll nicht den menschlichen Geist und die Seele davon trennen, sondern im Gegentheil, er umfaßt alles Menschliche an Christus, Geist, Seele und Fleisch. Denn das Fleisch ist niemals als todtes Fleisch, als bloße Materie zu denken, und durch die Geburt und Zeugung wird niemals bloßes todtes Fleisch fortgepflanzt, sondern belebtes, beseeltes Fleisch, ein Fleisch, welches der Träger der Seele und des Geistes ist, und zwar nicht ein willkührlicher Träger, sondern ein solcher, welcher durchaus nothwendig mit Seele und Geist verbunden ist und gar nicht für sich allein besteht.

Vers 4.

τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, welcher bestimmt unterschieden wurde als Sohn Gottes mit Macht hinsichtlich des Geistes der Heiligung.

Dieser Beisatz bezieht sich nicht bloß auf υἱοῦ αὐτοῦ V. 3, so daß er ganz parallel stände mit dem vorhergehenden τοῦ γενομένου u. s. w., sondern vielmehr auf den ganzen dritten Vers, oder auf den Begriff von Gottes Sohn, wie er im dritten Verse ausgedrückt ist, nämlich auf den Mensch gewordenen Sohn Gottes. Wenn sich

dieser Beisatz bloß auf υἱοῦ αὐτοῦ sc. θεοῦ beziehen sollte, so könnte man ihn durchaus nicht verstehen, denn Niemand weiß, was es heißen soll: „Der Sohn Gottes ist als Sohn Gottes bestimmt worden mit Macht hinsichtlich des Geistes der Heiligung seit der Auferstehung der Todten," wenn nicht vorher vorangegangen ist, daß dieser Sohn Gottes Mensch geworden sey. Sowie der Ausdruck κατὰ σάρκα nicht bloß das Fleisch, sondern die ganze Menschheit bezeichnet, ebenso bezeichnet κατὰ πνεῦμα nicht bloß den Geist, sondern die ganze Gottheit Christi, oder den ganzen zu Gottes Sohn wiederum verklärten Christus, besonders wegen des Beisatzes ἁγιωσύνης. Denn ἁγιωσύνη ist die Kraft Christi, vermittelst welcher er fortwährend die einzelnen Menschen zu Gliedern seines Leibes heiligt. Hinsichtlich dieser Kraft Christi, welche er fortwährend ausübt, und welche nur allein die Kraft der Gottheit ist, nur Gott allein zukommt und somit Christum als Gottes Sohn beweist, hinsichtlich dieser Kraft ist zu wissen, daß er, der Mensch Gewordene, wiederum zu Gottes Sohn erhoben wurde und als solcher mit Macht besteht.

Diese Erhebung ist aber geschehen seit der Auferstehung desselben von den Todten; von da an beginnt sein Stand der Verklärung.

ἐν δυνάμει ist nach dem hebräischen בכח Ps. 29, 4 construirt und heißt soviel als δυνατῶς; cf. Luc. 4, 36; Joh. 7, 10; Apg. 26, 7.

ὁρίζειν ist ein verbum forense, ein gerichtliches Wort, und wird gebraucht, wenn Einem ein Termin gesetzt wird. Es wird also damit angezeigt, daß Jesus von Nazareth, nachdem er den Stand der Erniedrigung vollendet und zurückgelegt hatte, öffentlich oder mächtig als Sohn Gottes erklärt und dargestellt worden sey.

ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν = ἐξ ἀναστάσεως ἐκ νεκρῶν.

Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Nachdem der Apostel die Person vollkommen beschrieben hat, folgt jetzt ihr Name und schließt sich als Apposition eng an das Vorhergehende an.

ἡμῶν bezieht sich bloß auf Paulus, wie man aus dem folgenden Verse (ἐλάβομεν) sehen kann. Paulus redet sehr häufig auf dieselbe Weise von sich allein im Pluralis.

Vers 5 u. 6.

δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν, durch welchen wir empfangen haben Gnade und Aposteldienst.

Dieser Satz schließt sich auf das engste an die kurz vorhergehenden Worte τοῦ κυρίου ἡμῶν an. Paulus hatte eben Christus seinen Herrn genannt, und er hat dieß in dem vollen Bewußtseyn der ganzen Bedeutung dieses Namens gethan. Christus ist ihm in vollem Maaße sein Herr, dem er Alles zu verdanken hat, der ihm Alles gegeben hat, und dem er auch deßhalb mit Leib und Seele dienen muß. Schon gleich am Anfange des Briefs hat er sich deßhalb δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt; hier aber spricht er jetzt aus, daß er Alles von ihm empfangen und ihm Alles zu verdanken habe. Durch ihn, sagt er, habe ich Gnade und Apostelbienst empfangen. Was Paulus unter Gnade hier versteht, zeigt er durch die Zusammenstellung mit Apostelbienst. Es ist nämlich gerade die Gnadenwirkung gemeint, wodurch Paulus zum Apostel wurde, also seine Bekehrung und Wiedergeburt zu einem neuen Menschen, oder das Empfangen eines neuen Lebens, welches bei ihm gerade so viel Kraft erhielt, daß er Apostel werden mußte. Die Wiedergeburt, das Empfangen eines neuen Lebens ist der Inbegriff aller Gnade, welche hierbei jedem Menschen in verschiedenem Maaße mitgetheilt wird, und nach dem Maaße, in welchem er bei seiner Wiedergeburt die Gnade empfängt, ist der einzelne Christ auch als dieses oder jenes Glied der christlichen Kirche bestimmt und zu dieser oder jener Stellung in der christlichen Kirche berufen. Die Wiedergeburt ist immer zugleich auch die Berufung des Menschen, in ihr empfängt er die Gnade und mit dieser seinen Beruf und sein Amt. Paulus empfieng mit der Gnade in seiner Wiedergeburt zugleich den Beruf zum Apostel nnd das Apostelamt.

Dieses Apostelamt wird nun näher beschrieben, daß es seine Richtung haben solle εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, auf den Gehorsam des Glaubens unter allen Völkern, daß es also diesen Gehorsam des Glaubens unter allen Völkern zu bewirken streben sollte.

Der Gehorsam des Glaubens ist entgegengesetzt dem Gehorsam des Gesetzes und bedeutet demnach nicht ein knechtisches Gehorchen, sondern ein freies Annehmen des Glaubens, ein freiwilliges Hingeben an Gott im Glauben.

Der Apostelbienst soll aber ferner jenen Gehorsam des Glaubens oder jene freiwillige Annahme des Glaubens bewirken ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, d. i. für seinen Namen, zum Besten, zur Ausbreitung seines Namens.

Vers 7.

ἀγαπητοῖς θεοῦ, den Geliebten Gottes, d. i. denen, die Gott ganz besonders liebt, wie ein Vater seine Kinder liebt, also besonders denen, welche Kinder Gottes geworden sind, was durch die Wiedergeburt geschieht.

κλητοῖς ἁγίοις, den berufenen Heiligen, d. i. die zu Heiligen berufen sind. Insofern sie nämlich wiedergeboren sind zu einem neuen Leben, sind sie auch zu Heiligen berufen; denn das neue Leben ist durchaus ein heiliges Leben.

Χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη, Gnade sey euch und Friede, d. i. habet Gnade und Frieden, oder Gnade und Friede werde euch zu Theil. Zwar ist ihnen, insofern sie Christen und also auch wiedergeboren sind zu einem neuen göttlichen Leben, schon die Gnade Gottes zu Theil geworden, indem gerade diese Wiedergeburt ein Werk und Einfluß der göttlichen Gnade ist. Aber diese Mittheilung der göttlichen Gnade ist nicht eine Abtrennung irgend eines Theiles oder Maaßes von der Gnade Gottes und Ueberlieferung dieses Theiles der Gnade an den einzelnen Menschen; sondern es ist ein fortwährendes Einwirken und Einfließen der göttlichen Gnade in den Menschen, so daß zwar ein selbstständiges heiliges Leben in dem Menschen erzeugt worden ist, aber dadurch das Band der Gnade nicht zerrissen wird, so wenig als in einem weit geringeren Verhältniß das Band der Liebe und Sorge der Eltern durch die Geburt der Kinder zerrissen werden kann.

Der Friede, welchen hier Paulus den Römern wünscht, ist aber gerade die Blüthe und Frucht der Gnade, welche diese durch ihre fortwährende Einwirkung für das menschliche Herz trägt. Vor der Gnade und selbst durch das Erzeugen des neuen Lebens herrscht ein fortwährender Kampf in der menschlichen Brust, ein Krieg der bösen und der guten Eigenschaften des Menschen, welcher nur durch den Sieg der neuen Partei, und zwar der guten Eigenschaften, beendigt werden kann. Friede kann daher nur entstehen, wenn die Gnade Gottes fortwährend die gute Seite des Menschen stärkt und dieser dadurch den Sieg verschafft. Es ist also hier mit Friede die innere Ruhe der Seele gemeint, welche nach überstandenem Kampfe und nach errungenem Siege eintritt und das menschliche Herz mit stiller Freude und unaussprechlich labender Wonne erfüllt.

ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν. Hiermit zeigt der Apostel die Quelle der Gnade und somit auch des Friedens an, daher die Präposition ἀπό.

καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ gehört ebenso wie ἡμῶν zu πατρός. Gott wird hier unser und des Herrn Jesu Christi Vater genannt, was er eben durch seine Gnade, durch die Erzeugung des neuen Lebens in uns bei der Wiedergeburt ist. Vergl. XV, 6.

Vers 8.

Πρῶτον, zuerst, vor Allem. Paulus pflegt immer seine Briefe mit Danksagung anzufangen. Sein ganzes Leben ist ein fortwährender Umgang mit Gott, ein fortwährendes Gebet, εὐχὴ συνεχής, und sein Herz wendet sich deßhalb jedesmal zum Dankgebet bei dem Andenken an die Wirkungen seiner Predigt des Evangeliums und an den Erfolg seines Dienstes, sowie auch zur Fürbitte für die jungen Gemeinden.

διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, durch Jesus Christus. Es fragt sich, wozu diese Worte zu beziehen seyen. Man kann sie zu εὐχαριστῶ und zu τῷ θεῷ μου beziehen. Es wird sehr gewöhnlich zu εὐχαριστῶ bezogen und erklärt, daß es soviel sey als: ich danke durch die Kraft Christi, die in mir ist, und im Namen Christi. Aber wenn auch all unser Gebet im Namen Christi geschehen soll, so ist es doch so sehr unsere eigene Selbstthätigkeit, daß wir uns wohl im Allgemeinen als Glieder Christi bewußt seyn können, uns selbst aber die ganze Handlung, die an sich kein Verdienst ist, zuschreiben müssen. Es scheint daher διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht wohl auf εὐχαριστῶ bezogen werden zu können. Bezieht man es auf τῷ θεῷ μου, so muß man besonders das μου berücksichtigen. Paulus nennt hier Gott seinen Gott, er eignet ihn sich also ganz besonders zu. Er kann dies aber nur in dem Sinne thun, daß auch er in einem ganz besonderen Verhältniß zu Gott steht. Welches Verhältniß dies sey, ist leicht einzusehen. Es ist das Verhältniß des wiedergeborenen Menschen zu Gott, in welchem Paulus sowie jeder Christ steht. Der Grund aber und die Ursache dieses Verhältnisses ist Christus, und mit Recht kann daher Paulus sagen: mein Gott durch Jesus Christus, d. h. der mein Gott geworden ist durch Jesus Christus, nämlich dadurch, daß ich durch Jesus Christus wiedergeboren bin und die wahre Kindschaft erhalten habe, welche dereinst auch die Seligkeit ererben wird.

Vers 9 u. 10.

Diese beiden Verse geben nun den Beweis, daß seine Danksagung wirklich geschehe und von Herzen gehe. Paulus beweist dies durch das unablässige Andenken an die römische Gemeinde, und zwar das sehnsüchtige Andenken, welches sich immer zu den Römern hin sehnt. Wer so von Sehnsucht erfüllt ist, der hat auch seine Freude an der Gemeinde und muß deßhalb auch nothwendig Gott danken für die gnädige Berufung derselben.

Daß aber Paulus wirklich beständig vom Andenken an die römische Gemeinde erfüllt sey und sie stets erwähne, dies macht er glaublich durch das Anrufen Gottes (*Μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός*), als Zeugen für die Wahrheit seines Mundes. Daß er aber Gott nicht leichtsinnig zum Zeugen anrufe, sondern aus vollem Bewußtseyn dessen, was er thue, dies zeigt sich aus dem Beisatz *ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*. Paulus ist sich deutlich bewußt, daß er im Dienste Gottes stehe bei der Verkündigung des Evangeliums von Gottes Sohne, und zwar nicht in einem äußerlichen Miethsdienste, bloß den äußerlichen Kräften des Körpers nach, sondern in einem Dienste, welcher seinen Geist in Anspruch nimmt und somit auch sein ganzes Wesen. Das Höchste, was er hat, das Innerste seines Wesens, dient Gott und weiß sich beständig im Dienste Gottes; wie ist es möglich, daß er leichtsinnig Gott zum Zeugen anrufe?

μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι, ich mache mir (Medium) das Andenken, die Erwähnung euerer, d. h. ich denke an euch.

ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος, zu meinen Fürbitten noch hinzu bittend, d. h. außerdem, daß ich für euch bitte, bitte ich auch noch ꝛc.

εἴπως ἤδη ποτὲ, ob doch schon einmal. Diese Zusammenhäufung der Partikeln ist das Zeichen einer kindlichen, inständigen Bitte.

εὐοδωθήσομαι, eigentlich: ich werde gut gewegt werden, d. h. mir wird ein guter Weg werden, oder: mir wird der Weg gebahnt werden.

ἐν τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ, durch den Willen Gottes. Der Wille Gottes ist es, welcher den Apostel führt und leitet, der ihm auch die Richtung seiner Reise und ihr Ziel vorschreibt.

Vers 11.

Sowie der Apostel vorher V. 9 und 10 den Grund seiner Danksagung angegeben hatte, so gibt er jetzt ferner den Grund seines Andenkens und seiner Bitte, nach Rom zu kommen, an. Er verlangt nämlich sehr stark, sie zu sehen, damit er ihnen als ein geistlicher Haushalter über die Geheimnisse und Gnadengaben Gottes frei und umsonst von den ihm anvertrauten und ihm geschenkten Gnadengaben, von der Erkenntniß, der Liebe, der Hoffnung, von dem Troste und der Freude in Gott etwas mittheile, damit er auch in ihnen diese Gnadengaben erzeuge, oder, wenn sie schon vorhanden sind, sie stärke und vervollkommne.

χάρισμα ist die einzelne Wirkung der χάρις oder auch die Gesammtwirkung derselben, welche sich von Seiten der Menschen ebenso mittheilen läßt, wie die χάρις selbst von Gott mitgetheilt wird.

εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, damit ihr unterstützt, befestigt werdet. Dies bezieht sich auf das Mittheilen der geistigen Gnadengabe. Diese soll zur Unterstützung der Christen dienen, oder zur Stärkung und Kräftigung ihres neuen höheren Lebens.

Vers 12.

Paulus hatte im vorhergehenden Verse besonders von sich gesprochen und von sich ausgesagt, daß er ihnen eine geistige Gnadengabe mittheilen wolle zu ihrer Unterstützung. Es konnten diese Worte auf verschiedene Weise übel ausgelegt werden, einmal in dem Sinne, daß Paulus die Christen zu Rom für zu schwach und unbeständig im Guten halte, und sodann, daß er zu viel von sich halte und sich zu viel zutraue. Um diese falsche Auslegung zu vermeiden, welche besonders an dem Worte στηριχθῆναι einen Stützpunkt haben konnte, erklärt er sich jetzt deutlich, wie er dieses στηριχθῆναι verstehe. Er meint damit nicht, daß er allein der Unterstützende sey, und sie allein die Unterstütztwerdenden, sondern er versteht darunter ein wechselseitiges Ermahntwerden durch den unter ihnen herrschenden, d. i. den gemeinschaftlichen Glauben. ἐν ὑμῖν, unter euch, bei euch.

Vers 13.

Mit dem 13ten Vers schließt der Apostel sein Herz ganz auf und sagt frei heraus, was er für eine Absicht in seinem Innern

Vers 9 u. 10.

Diese beiden Verse geben nun den Beweis, daß seine Danksagung wirklich geschehe und von Herzen gehe. Paulus beweist dies durch das unablässige Andenken an die römische Gemeinde, und zwar das sehnsüchtige Andenken, welches sich immer zu den Römern hin sehnt. Wer so von Sehnsucht erfüllt ist, der hat auch seine Freude an der Gemeinde und muß deßhalb auch nothwendig Gott danken für die gnädige Berufung derselben.

Daß aber Paulus wirklich beständig vom Andenken an die römische Gemeinde erfüllt sey und sie stets erwähne, dies macht er glaublich durch das Anrufen Gottes (*Μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ ϑεός*), als Zeugen für die Wahrheit seines Mundes. Daß er aber Gott nicht leichtsinnig zum Zeugen anrufe, sondern aus vollem Bewußtseyn dessen, was er thue, dies zeigt sich aus dem Beisatz *ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Paulus ist sich deutlich bewußt, daß er im Dienste Gottes stehe bei der Verkündigung des Evangeliums von Gottes Sohne, und zwar nicht in einem äußerlichen Miethsdienste, bloß den äußerlichen Kräften des Körpers nach, sondern in einem Dienste, welcher seinen Geist in Anspruch nimmt und somit auch sein ganzes Wesen. Das Höchste, was er hat, das Innerste seines Wesens, dient Gott und weiß sich beständig im Dienste Gottes; wie ist es möglich, daß er leichtsinnig Gott zum Zeugen anrufe?

μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι, ich mache mir (Medium) das Andenken, die Erwähnung euerer, d. h. ich denke an euch.

ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου δεόμενος, zu meinen Fürbitten noch hinzu bittend, d. h. außerdem, daß ich für euch bitte, bitte ich auch noch ꝛc.

εἴπως ἤδη ποτὲ, ob doch schon einmal. Diese Zusammenhäufung der Partikeln ist das Zeichen einer kindlichen, inständigen Bitte.

εὐοδωϑήσομαι, eigentlich: ich werde gut gewegt werden, d. h. mir wird ein guter Weg werden, oder: mir wird der Weg gebahnt werden.

ἐν τῷ ϑελήματι τοῦ ϑεοῦ, durch den Willen Gottes. Der Wille Gottes ist es, welcher den Apostel führt und leitet, der ihm Richtung seiner Reise und ihr Ziel vorschreibt.

Vers 11.

Sowie der Apostel vorher V. 9 und 10 den Grund seiner Danksagung angegeben hatte, so gibt er jetzt ferner den Grund seines Andenkens und seiner Bitte, nach Rom zu kommen, an. Er verlangt nämlich sehr stark, sie zu sehen, damit er ihnen als ein geistlicher Haushalter über die Geheimnisse und Gnadengaben Gottes frei und umsonst von den ihm anvertrauten und ihm geschenkten Gnadengaben, von der Erkenntniß, der Liebe, der Hoffnung, von dem Troste und der Freude in Gott etwas mittheile, damit er auch in ihnen diese Gnadengaben erzeuge, oder, wenn sie schon vorhanden sind, sie stärke und vervollkommne.

χάρισμα ist die einzelne Wirkung der χάρις oder auch die Gesammtwirkung derselben, welche sich von Seiten der Menschen ebenso mittheilen läßt, wie die χάρις selbst von Gott mitgetheilt wird.

εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς, damit ihr unterstützt, befestigt werdet. Dies bezieht sich auf das Mittheilen der geistigen Gnadengabe. Diese soll zur Unterstützung der Christen dienen, oder zur Stärkung und Kräftigung ihres neuen höheren Lebens.

Vers 12.

Paulus hatte im vorhergehenden Verse besonders von sich gesprochen und von sich ausgesagt, daß er ihnen eine geistige Gnadengabe mittheilen wolle zu ihrer Unterstützung. Es konnten diese Worte auf verschiedene Weise übel ausgelegt werden, einmal in dem Sinne, daß Paulus die Christen zu Rom für zu schwach und unbeständig im Guten halte, und sodann, daß er zu viel von sich halte und sich zu viel zutraue. Um diese falsche Auslegung zu vermeiden, welche besonders an dem Worte στηριχθῆναι einen Stützpunkt haben konnte, erklärt er sich jetzt deutlich, wie er dieses στηριχθῆναι verstehe. Er meint damit nicht, daß er allein der Unterstützende sey, und sie allein die Unterstütztwerdenden, sondern er versteht darunter ein wechselseitiges Ermahntwerden durch den unter ihnen herrschenden, d. i. den gemeinschaftlichen Glauben. ἐν ὑμῖν, unter euch, bei euch.

Vers 13.

Mit dem 13ten Vers schließt der Apostel sein Herz ganz auf und sagt frei heraus, was er für eine Absicht in seinem Innern

hege. „Ich will aber nicht, sagt er, daß ihr nicht wisset, meine Brüder, daß ich oft mir vorsetzte zu euch zu kommen — und ich wurde bis hierher verhindert — damit ich auch unter euch eine Frucht habe, wie unter den übrigen Heiden.“ Die Worte: „Ich will nicht“ sprechen ganz des Apostels Geradheit und Aufrichtigkeit aus. Er will nichts verheimlichen, er will nicht in seinem Herzen noch andere Absichten und Gesinnungen hegen, als die, welche er offen bekannt hat. Und die Hauptabsicht, warum er nach Rom kommen möchte, ist die, daß er auch dort eine Frucht habe, wie unter den übrigen Heiden. Aber welche Frucht? Wie man aus dem zunächst Folgenden sieht, offenbar keine andere Frucht, als die des Glaubens, der von Paulus überall verkündigt worden ist; und diese Frucht des Glaubens ist wiederum keine andere, als die Gerechtigkeit. Diese liebliche Frucht will der Apostel gern unter den Römern haben; dort in Rom, in der Hauptstadt der Welt, möchte er gern einer gesegneten Erndte von Früchten des Glaubens entgegensehen, möchte gern sammeln die schöne Frucht für das Himmelreich.

Die letzten Worte dieses Verses: *καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν* gehören nicht mehr zu diesem Verse, obgleich sie nothwendig hinzugedacht werden müssen. Denn zu den Worten: *καὶ ἐν ὑμῖν* muß man durchaus hinzudenken: „wie unter den übrigen Heiden, *ὡς* oder *καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν*.“ Aber eben, weil dieser Gedanke nothwendig hinzugedacht werden muß, versteht er sich auch von selbst und braucht nicht nothwendig mit Worten ausdrücklich hinzugesetzt zu seyn. Da nun die Construction des folgenden Verses durchaus anakoluth seyn würde, wenn jene Worte fehlten, so sind sie mit viel mehr Recht und größerer Nothwendigkeit zu dem 14ten Verse zu ziehen.

Vers 14 u. 15.

Nimmt man die Worte *καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν* noch zu dem 14ten Verse, so ist die Construction desselben einfach und leicht. *Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις* ist alsdann eine Apposition zu *ἔθνεσιν* „Sowie bei den übrigen Heiden-Völkern, sowohl den Griechen als auch den Barbaren“. Die Griechen und Barbaren sind die übrigen Heiden-Völker im Verhältniß zu den Römern, an welche der Apostel schreibt.

σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις steht nicht parallel zu Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις, so daß ἐν davor zu ergänzen wäre, sondern es ist der einfache Dativ, der von ὀφειλέτης regiert wird. „Sowohl den Weisen als den Unklugen bin ich Schuldner, d. h. meine Pflicht, meine Dienstpflicht am Evangelium Jesu Christi geht auf alle Menschen unter allen Völkern, auf die Weisen wie auf die Ungebildeten.

Mit οὕτω beginnt der Nachsatz. So wie ich unter allen Völkern, unter den Griechen und Barbaren, für die Weisen sowohl als auch für die Ungebildeten verpflichtet bin: ebenso (οὕτω) bin ich auch für euch in Rom verpflichtet und wünsche daher euch das Evangelium zu verkündigen.

τὸ κατ᾽ ἐμὲ πρόθυμον sc. ἐστί, das, was mich betrifft, ist geneigt, d. h. ich wenigstens bin geneigt, es ist wenigstens mein Wille; aber es kommt nicht auf mich allein an, sondern auch auf Gott, der mir den Weg dorthin zu euch bahnen muß.

Mit dem letzten Worte des 15ten Verses (εὐαγγελίσασθαι) hat der Apostel seine Absicht ganz ausgesprochen. Er will vor Allem das Evangelium zu Rom predigen; dies ist sein heißester Wunsch, dies ist das Ziel, wornach er beständig gestrebt hat. Zu beachten ist der allmählige Fortschritt des Apostels zur deutlichen Bezeichnung seiner eigentlichen Absicht in den beiden Abschnitten V. 11 u. 12 und V. 13 bis 15.

Vers 16.

Paulus hatte im Vorhergehenden (V. 11 — 15) immer nach und nach darauf hingearbeitet, daß er deutlich aussprechen könne, was er eigentlich wolle, und er hatte es zuletzt gesagt, daß er aus ganzem Herzen gern das Evangelium in Rom predigen möchte. Aber gerade dieses war für die damalige Zeit etwas Außerordentliches, besonders hinsichtlich der Beschämung und Verhöhnung, welche von allen Seiten dem Prediger des Evangeliums in Rom zu Theil wurden. Denn einerseits waren daselbst viele Juden, welche das Christenthum als einen Abfall von ihrem Judenthum ansahen und allen ihren Scharfsinn zur Bestreitung desselben aufboten. Andererseits mußte die Predigt von Christus, dem Gekreuzigten, bei den Heiden den größten Anstoß erregen, indem ihnen dadurch zugemuthet wurde, daß sie an einen Menschen glauben

sollten, der von den Juden, den verachtetsten Völkern der Erde, auf die verächtlichste Weise war getödtet worden. Gegen das Bedenken, welches sich hinsichtlich seines Wunsches, in Rom öffentlich aufzutreten und das Evangelium zu predigen, erheben könnte, spricht er jetzt im 16ten Verse, gibt den Grund seines Wunsches an und zeigt deutlich, daß sein Wunsch kein unüberlegter, voreiliger sey, sondern aus dem vollen Bewußtseyn von der Güte und dem Rechte seiner Sache hervorgehe. Denn, sagt er, ich schäme mich des Evangeliums von Christus nicht; denn es ist eine Kraft Gottes zur Seligkeit für jeden, welcher glaubt, sowohl für den Juden zuerst als auch für den Heiden.

Vers 17.

In dem vorhergehenden Verse hatte der Apostel die Hauptsache des Evangeliums ausgesprochen. Das Evangelium ist eine Kraft Gottes zur Seligkeit für jeden, welcher glaubt. Dieser Satz enthält alles, was sich vom Evangelium sagen läßt.

Paulus ist hiermit auf sein Thema gekommen, über welches er den Römern schreiben will, und er gibt in dem 17ten Verse nur zur leichteren Verständigung noch den Grund an, warum das Evangelium jene Kraft sey, insofern nämlich dadurch die Gerechtigkeit Gottes offenbart wird, welche aus dem Glauben kommt und immer wieder zum Glauben hinführt, so daß der Glaube ist Alles in Allem, Anfang und Ende der Gerechtigkeit, wie auch schon im Alten Testament geschrieben steht: „der Gerechte aus dem Glauben wird leben.“ Hab. 2, 4.

In diesen beiden Versen, dem 16ten und 17ten, hat demnach Paulus sein eigentliches Thema ausgesprochen und so kurz als möglich verständlich gemacht.

Die Gerechtigkeit Gottes ist die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche Gott verlangt. Von dieser Gerechtigkeit, welche der Grund unserer Seligkeit ist, will der Apostel schreiben, und zwar wahrscheinlich deßwegen, weil dieses zu Rom nicht genug gewürdigt worden war, weil man dort theils durch jüdische Lehrer zu sehr auf das Gesetz hingewiesen wurde, theils andere Irrthümer hegte und im Stolze der Philosophie das Evangelium verachtete.

Vers 18.

Mit diesem Verse beginnt der Nachweis des Gegentheils, und

zwar erst von Seiten der Heiden, nämlich daß sie auf ihre Weise auf ihrem bisherigen Wege nicht können selig werden.

Paulus beginnt diesen Nachweis damit, daß er ein Grundbewußtseyn aller Menschen an die Spitze stellt. Es ist ja bekannt, sagt der Apostel, es braucht ja dies keinem Menschen erst gelehrt zu werden, daß der Zorn Gottes offenbar wird vom Himmel herab über jede Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen. Dies ist ein ganz allgemeines Bewußtseyn, welches in jeder Menschenbrust wohnt, mag auch der Mensch noch so ungebildet und verwildert seyn. Jeder, selbst der böseste Mensch weiß immer, wann er sündigt; er fürchtet sich bei jeder Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit vor dem Zorne Gottes. Dies lehrt uns die tägliche Erfahrung.

τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, selbst wenn sie die Wahrheit durch Ungerechtigkeit zurückhalten, d. i. wenn sie die Stimme ihres Gewissens betäuben, wenn sie das Gewissen nicht reden lassen und ihr Unrecht (ἀδικία) nicht eingestehen.

Ἀποκαλύπτεται, es wird offenbart, d. h. es ist allgemein jedem Menschen bekannt gemacht.

Zu beachten ist noch, wie der Apostel, nachdem er im vorhergehenden Verse das erhebende Bewußtseyn von der Gnade und Liebe Gottes zur Erlösung der ganzen Menschheit durch Jesus Christus ausgesprochen hat, wie er nun gerade darauf folgen läßt das Bewußtseyn des Zorns und der Strafe Gottes. Er führt so recht aus dem Himmel in die Hölle, aber nicht zur Verurtheilung, sondern um desto froher und verklärter wiederum in den Himmel zu erheben.

Vers 19 — 25.

Die Conjunction Διότι, dieweil, weil rc., zeigt offenbar an, daß der Satz ein Nebensatz ist. Es fragt sich nun: wo ist der Hauptsatz? Setzt man, wie es gewöhnlich geschieht, am Ende des 20sten Verses nach ἀναπολογήτους ein Punktum, so fehlt offenbar der Hauptsatz zu dem ersten Nebensatze. Geht man noch weiter fort, so findet man im 21, 22 und 23sten Verse wiederum ganz dieselbe Construction; und ebenso wieder, wenn man am Ende des 23sten Verses ein Punktum setzt, findet man keinen Hauptsatz zu dem vorangehenden Nebensatz. Man hätte demnach hier von V. 19 bis 23 zwei ganz parallel gebildete Anakoluthe. Eine solche Construction kann nur aus der größten Nothwendigkeit angenommen werden;

von uns selbst, sondern nur allein von Gott empfangen und haben sie eben gerade dazu empfangen, daß wir Gott erkennen aus seinen Werken. Diese Offenbarung Gottes, welche man die allgemeine nennen kann, weil sie dem ganzen Menschengeschlechte zu Theil wurde, ist aber schon frühzeitig durch die Schuld der Menschen verdunkelt und verunstaltet worden, oder mit andern Worten, der menschliche Geist selbst, der zur Erkenntniß Gottes alle Kräfte empfangen hatte, ist verdunkelt und besonders in sittlicher Hinsicht verunstaltet worden, und es bedurfte deßhalb außer jener allgemeinen Offenbarung noch besonderer Offenbarungen Gottes, welche wie ein Licht die Finsterniß des Geistes erleuchteten und wie ein Blitzstrahl die falschen Gebilde und Gestalten der Gottheit, die Götzenbilder des menschlichen Geistes zertrümmerten.

Diese besonderen Offenbarungen Gottes sind es, worüber sich die Menschheit besonders freuen, und die sie besonders hochhalten und lieben muß, da sie es sind, denen die Menschen ihre Besserung und ihre Erlösung, ihre Gelangung zum Ziel ihrer Bestimmung, zum ewigen Leben in der Herrlichkeit Gottes, zu verdanken haben, und diese besonderen Offenbarungen sind es daher, welche sich ihrer Herrlichkeit und ihres Werthes wegen ganz besonders den Namen der Offenbarungen Gottes erworben haben.

Der zweite, dem ersten ganz parallele Nebensatz ist in V. 21 bis 23 enthalten und heißt wörtlich übersetzt: „Dieweil sie, obgleich sie Gott erkannten, ihn dennoch nicht wie Gott ehrten oder dankbar waren, sondern durch ihre eigene Gedanken gottlos wurden, und ihr unverständiges Herz verfinstert wurde; obgleich sie sich für weise ausgaben, dennoch sich wie Thoren betrugen und die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes durch die Aehnlichkeit des Bildes eines vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen Thiere und der Würmer entstellten: deßhalb 2c."

γνόντες τὸν θεὸν, obgleich sie Gott kannten. Dies bezieht sich auf die beiden vorhergehenden Verse und ist gleichsam die kurze Recapitulation des in jenen Versen Gesagten.

μάταιος, eitel, leichtsinnig, leichtfertig, in Hinsicht der religiösen Dinge, frevelhaft, gottlos, unzüchtig; daher ματαιόω frevelhaft handeln, gottlos handeln, und im Passiv ματαιοῦσθαι frevelhaft seyn. ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, sie sind durch ihre eigenen Ueberlegungen und Gedanken frevelhaft und gottlos geworden.

Vor φάσκοντες muß διότι ergänzt werden. Es kann unmöglich hier der Hauptsatz beginnen, indem ja der folgende Satz καὶ ἤλλαξαν mit ihm verbunden ist, und man doch nicht wohl sagen kann, weil sie Gott nicht als Gott ehrten: so haben sie seine Herrlichkeit verwandelt. Es ist vielmehr dies letztere offenbar noch ein Grund mehr, warum sie Gott dahingab, und braucht eben, weil es sich von selbst versteht, nicht mit der Conjunction διότι eingeleitet zu werden.

φάσκοντες εἶναι σοφοὶ entspricht dem obigen γνόντες τὸν θεὸν und ist ebenfalls mit „obgleich" zu übersetzen.

διὸ καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός, deßhalb hat sie auch Gott dahingeben oder übergeben. Das Zeitwort παραδίδωμι wird als verbum forense gebraucht und bedeutet das Uebergeben eines Uebelthäters durch den Ausspruch des Richters zu seiner Strafe, sey es nun in das Gefängniß (cf. Apg. 8, 3) oder in Banden (2 Petr. 2, 4) oder in die Hände des Henkers (Matth. 18, 34); cf. Matth. 27, 2. 26. 27. Der Apostel will also damit nicht ein bloßes Zulassen, ein Leiden ausdrücken, was bei Gott niemals stattfinden kann, wie jede richtige Vorstellung von Gott ausweist; sondern er spricht von einer wirklichen Thätigkeit Gottes, von einem Wirken desselben, welches aber offenbar als Strafe der Sünde erscheint. So wie Gott die Seinigen sich auserwählt und sie vor Gottlosigkeit bewahrt (cf. XI, 4), eben so übergibt er auch die Menschen hin zur Unreinheit und Sünde, ohne daß jedoch hier die Schuld aufhörte auf den Menschen zu ruhen. Diese Erwählung wie diese Uebergebung ist kein willkührliches Spiel oder ein spielender Wechsel, sondern es beruht Alles auf seinem absoluten Vorauswissen und auf den weisesten Rathschlüssen und geschieht nur zum Heile der Menschen. Es geschieht von dem Gotte, der da will, daß Allen geholfen werde, und daß sie Alle das ewige Leben ererben, ja es geschieht von dem Gotte, der selbst seinen eingebornen Sohn dahingab zur Errettung und Erlösung der Menschheit. Wenn Gott also die Menschen liebt, so kann sein Uebergeben derselben zur Unreinheit rc. nicht um ihres Verderbens willen geschehen seyn, sondern es muß dies vielmehr ebenfalls als eine Führung Gottes angesehen werden; es ist dies einer der vielen Wege, welche Gott die Menschen führt, auf daß sie ihr Ziel erreichen. Er führt sie selbst durch Sünde und Laster und läßt sie alle Schmerzen und

Trübsale im Taumelbecher der Sünde erfahren und weiß sie dennoch zu erretten. Vergl. Kap. IX.

ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν, durch die Lüste ihrer Herzen. Diese Lüste sind es, welche sie gleichsam wie die Gerichtsdiener in die Unreinheit hineinführten, nachdem sie Gott dazu übergeben hat.

εἰς ἀκαθαρσίαν, in die Unreinheit. Unreinheit ist hier die innere, geistige Unreinheit, die Unsittlichkeit, besonders die Unkeuschheit, diese Quelle so vieler Uebel, übersprudelnd von Leiden aller Art.

τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς, um ihre eigenen Körper durch sich selbst zu verunehren.

οἵτινες, dergleichen — welche, solche — welche. Es ist dies mit dem bittersten Tadel gesprochen.

μετήλλαξαν, sie haben verändert, vertauscht, verunstaltet.

τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ, die Wahrheit Gottes, d. i. die wahre Erkenntniß Gottes, die wahre Lehre von Gott, wie sie ursprünglich dem Menschengeschlechte bekannt war.

ἐν τῷ ψεύδει, durch die Lüge.

παρὰ τὸν κτίσαντα, vor den Schöpfer, d. h. anstatt des Schöpfers.

Vers 26 u. 27.

Beide Verse schließen sich eng an die beiden vorhergehenden an und sind nur eine weitere Folgerung aus denselben. Paulus hatte im vorhergehenden Hauptsatze gesagt: Gott habe die Menschen in Unreinheit zur Verunehrung ihrer eigenen Leiber übergeben. Aber das ist wohl jedem bekannt, daß Gott nicht um des Sündigens willen die Menschen in Sünden und Laster übergeben haben kann, sondern daß er dabei eine ganz andere Absicht hat. Er will nicht das Sündigen, sondern das Besserwerden, und übergibt den Menschen der Sünde nur um der Strafe willen, um der Leiden willen, welche die Sünde mit sich führt, damit der Mensch gleichsam sich selber züchtige und so voll Reu' und Schmerz zu Gott zurückkehre.

Diesen letzteren Gedanken, daß es eigentlich die Leiden sind, welchen Gott die Menschen übergab, hätte Paulus sogleich mit dem obigen Satze, daß Gott die Menschen der Unreinheit übergab, verbinden können und sollen; aber es drängte sich ihm der bittere Tadel der Menschen auf, daß sie an ihrem Unglück selbst schuld sind,

und er unterbricht die Gedankenfolge durch den Ausspruch dieses Tadels. Nachher aber fährt er in seiner Gedankenfolge wieder fort, so jedoch, daß er ausdrücklich bemerklich macht, daß es nur eine weitere Folgerung aus dem vorhergehenden Hauptgedanken ist.

Διὰ τοῦτο, deßwegen, nämlich weil sie nun in der Unreinheit waren und ihren eigenen Körper verunehrten. Es könnte dies als das Ungerechteste erscheinen, da es ja vorher heißt, daß Gott sie selbst zur Unreinheit übergeben habe. Aber es ist dieses Uebergeben kein willkührliches oder zufälliges und geschieht nie ohne die eigene Selbstthätigkeit der Menschen. Dies bezeugt jedes menschliche Herz durch das Bewußtseyn der Schuld. Es ist nur ein richterliches Uebergeben. So wie der Richter den Verbrecher der Strafe übergibt, so übergibt Gott die Menschen der Unreinheit, und wegen der Unreinheit auch den Leiden derselben. Daß aber dieses ein Vorauswissen und somit auch ein Vorausbestimmen von Seiten Gottes ist, versteht sich von selbst, sobald man Gott als den Allwissenden kennt.

πάθη ἀτιμίας, die Leiden der Verunehrung, d. h. die Leiden, welche die Verunehrung des eigenen Körpers mit sich bringt, die inneren Seelenleiden sowohl, als die vielerlei Krankheiten.

αἵ τε γὰρ θήλειαι — — — ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄῤῥενες. — — Das τε — τε ist correlativ: nicht nur — — sondern auch. Denn nicht nur die Weiber derselben veränderten den natürlichen Gebrauch in den widernatürlichen, sondern auch auf gleiche Weise selbst die Männer 2c. καὶ οἱ ἄνδρες, selbst die Männer.

Das μετήλλαξαν zeigt an, daß die Gewohnheit bei ihnen zur andern Natur wurde. Es war nicht eine einzeln, nur einmal begangene Sünde, sondern es geschah fortwährend, es war eine wirkliche Veränderung.

ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας, ἐξεκαύθησαν cet., nachdem sie einmal den natürlichen Gebrauch des Weibes verlassen hatten, entbrannten sie 2c.

ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν, in der Begierde ihrer selbst, d. h. in der Begierde der Männer gegen Männer.

Vers 28—33.

Nachdem der Apostel im Vorhergehenden (V. 19—27) von der Gottlosigkeit der Menschen in Beziehung auf ihre eigene Person ge-

sprochen hatte, spricht er jetzt auch von der Gottlosigkeit derselben in Beziehung auf ihre Nebenmenschen. Er leitet aber alle die Vergehen der Menschen gegen den Nächsten ebenso wie vorher von der Gottlosigkeit ab, oder von der Verachtung Gottes.

Καὶ καθὼς cet. Und so wie sie nicht achteten, daß sie Gott in der Erkenntniß hätten, d. h. daß sie die Wahrheit Gottes in der Erkenntniß behielten (cf. V. 25), oder daß sie die richtige, wahre Erkenntniß von Gott behielten, sondern so wie sie diese durch Lüge verunstalteten ꝛc.

ἀδόκιμος νοῦς, ein verachtender Sinn; *ἀδόκιμος* ist hier active zu nehmen; es hat beide Bedeutungen, sowohl die active als die passive, eben so wie das deutsche verächtlich, d. h. einer, der verachtet, und einer, der verachtet wird. Was Paulus unter dem verächtlichen Sinne versteht, drückt er im Folgenden aus, nämlich *ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα*, zu thun, was sich nicht schickt; also ein Sinn, der nicht fähig ist, das Gute und Böse zu unterscheiden, der die Prüfung zwischen schicklich und unschicklich gar nicht anstellen will und mag, sondern geradezu das Unschickliche, das Schlechte will.

Bei der Aufzählung der Sünden V. 29—31 herrscht eine gewisse Ordnung. Er nennt die Menschen zuerst *πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ*, erfüllt mit jeder Ungerechtigkeit. *ἀδικία* ist ein allgemeiner Begriff und wird noch allgemeiner gemacht durch den Beisatz *πάσῃ*. Deßhalb zählt jetzt Paulus sogleich mehrere Arten der Ungerechtigkeit auf: 1) die Hurerei, *πορνεία*. 2) die Bosheit, *πονηρία*, d. i. der böse Sinn gegen den Nächsten, die Sucht seinem Nächsten etwas Böses zuzufügen oder allerhand Schaden anzurichten, ohne daß man auch nur den geringsten Vortheil davon hat, und ohne daß man beleidigt worden ist; also nicht aus Rache, sondern ohne alle Veranlassung. 3) *πλεονεξία*, Habsucht, Geiz. 4) *κακία*, Schlechtigkeit, die sich in allen Handlungen zeigt, die Fehlerhaftigkeit aller Aeußerungen des Lebens. Es unterscheidet sich die *κακία* von der *ἀδικία* dadurch, daß die *ἀδικία* die Mutter der *κακία* ist. Die *κακία* ist eine Tochter der *ἀδικία*, und zwar eine der größten, eine solche, welche ihrer Mutter beinahe an Allgemeinheit, an Umfang im Gebiete des Lebens gleichkommt, indem sie alle Handlungen, alle Aeusserungen des Lebens umfaßt. Die *πονηρία* dagegen ist zwar ebenfalls eine Tochter der *ἀδικία*, aber eine kleinere, eine solche, welche nur bei bestimmten Handlungen sich zeigt, welche nicht alle Aeuße-

rungen des Lebens umfaßt. Dadurch wird sie jedoch nicht in geringerem Maaße strafwürdig, sondern im Gegentheil noch strafwürdiger, weil sie gleichsam eine concentrirtere Sünde ist; gerade so wie der Mord strafwürdiger ist, als der Betrug.

In der Aufzählung der besonderen Arten der ἀδικία, nämlich der πορνεία, πονηρία, πλεονεξία und κακία, herrscht ebenfalls eine gewisse Ordnung. Es werden die mehr besonderen Sünden zuerst genannt, und es wird von dem Besonderen immer zu dem Allgemeineren, von dem an Umfang Geringeren zu dem Umfassenderen fortgeschritten.

Nachdem Paulus die verschiedenen Arten der ἀδικία aufgezählt hat, führt er besonders die letztere Art derselben, die κακία, weiter aus, welche die umfassendste Art ist. Er gibt 5 verschiedene Handlungen an, wobei sich die Schlechtigkeit, die Fehlerhaftigkeit zeigt. Es zeigt sich diese Schlechtigkeit 1) als Neid oder Haß, φθόνος, sodann 2) als Mord, φόνος, welcher aus dem Neide und Haß zu entstehen pflegt. Das Morden war unter den Heiden und selbst unter den Gebildetsten derselben etwas sehr Gewöhnliches; 3) als Zank oder Hader, ἔρις, ein anderer Ausbruch des Hasses, welcher an Umfang noch umfassender ist; 4) als Betrug, δόλος, ebenfalls ein Ausbruch des Hasses, aber noch allgemeiner und umfassender, als der Hader. Es ist hier besonders der Betrug gemeint, welcher dem Nächsten zum Schaden gereicht, wodurch also auch dem Nächsten zu schaden gesucht worden ist, was nur aus Haß geschehen seyn kann; 5) als Unartigkeit, κακοήθεια, schlechte Sitte, böse Gewohnheit, welche gegen die Sitte nnd Gewohnheit in der menschlichen Gesellschaft anstößt und dieselbe verletzt. Der Apostel versteht darunter alle die folgenden Fehler, ψιθυρίστας, καταλάλους cet., welche alle eine fehlerhafte Aeußerung der Lebensthätigkeit, eine κακία sind, zugleich aber auch zum Schaden und Nachtheil des Nächsten gereichen und also einen gewissen Haß voraussetzen, so daß demnach die κακοήθεια als die allgemeinste und umfassendste Art der κακία angesehen werden kann.

Wir hätten also auch hier wieder dieselbe Ordnung, wie vorher, daß nämlich der Apostel vom Besonderen zum Allgemeineren fortschreitet, und so wie er vorher die verschiedenen Arten der allgemeinen und umfassenden ἀδικία aufgezählt hat, ebenso zählt er jetzt die verschiedenen Arten der umfassenden κακοήθεια auf.

Es sind aber die Menschen, welche voll Unartigkeit sind, 1) ψιθυρίσται, Ohrenbläser, d. h. solche, welche allerhand Heimlichkeiten zum Schaden des Nächsten einem Andern erzählen.

2) καταλάλοι, Verläumder, welche Unwahrheiten von ihren Nebenmenschen aussagen. 3) θεοστυγεῖς, Gottesverächter, nämlich solche Leute, welche frevelhaft von Gott sprechen, verächtlich thun hinsichtlich Gottes.

4) ὑβρίσται, Uebermüthige, solche, welche durch ihren Uebermuth, durch ihren Stolz Andere beleidigen, auch Andern Gewalt anthun aus Uebermuth. 5) ὑπερηφάνοι, Hoffärtige, welche hoch fahren, über Andere sich erheben, und zwar durch Heruntersetzung der Anderen.

6) ἀλάζονες, Ruhmredige, Prahler, solche, welche auf dem höchsten Gipfel des Stolzes stehen, daß ihr Herz überfließt in Worten voll Prahlerei und Ruhmredigkeit. 7) ἐφευρέται κακῶν, Erfinder böser Dinge, nämlich solcher Dinge, womit man schaden kann, wie man Einen überlisten, betrügen, überwältigen kann.

8) Den Eltern Ungehorsame, γονεῦσιν ἀπειθεῖς, solche, die selbst gegen die allernatürlichsten Gesetze handeln, die selbst der Natur sich widersetzen, indem sie den Eltern ungehorsam sind. 9) ἀσυνέτοι, Unverständige, die gar nichts verstehen, nichts in ihr Herz aufnehmen, nichts annehmen. 10) ἀσυνθέτοι, Treulose, Bundbrüchige, welche keine Zusage und keine Schwüre halten. 11) ἀστόργοι, Lieblose, welchen selbst die Liebe gegen ihre Verwandten, z. B. gegen Eltern oder Kinder ꝛc., also die natürliche Liebe fehlt, welche selbst den Thieren eingepflanzt ist. 12) ἀσπόνδοι, Unversöhnliche, welche kein Bündniß zur Aussöhnung der Beleidigungen eingehen. 13) ἀνελεήμονες, Unbarmherzige, solche, welche nicht einmal durch Leiden und Schmerzen ihres Gegners sich rühren lassen.

τὸ δικαίωμα, das Gericht, der Richterausspruch.

Zweites Kapitel.

Vers 1.

Im Vorhergehenden hatte der Apostel gezeigt, daß kein Heide zu entschuldigen sey, indem sie sowohl Gott erkennen könnten, als auch wüßten, was recht sey. Er geht jetzt dazu über, zu zeigen, wie auch der Jude nicht zu entschuldigen sey. Er schließt dieses aus dem Vorhergehenden, nennt aber dabei nicht den Juden, sondern stellt seinen Satz ganz allgemein, so daß er alle Menschen umfaßt. Er hatte nämlich auch vorher nicht die Heiden ausdrücklich genannt, sondern nur im Allgemeinen von den Menschen gesprochen, welche von Natur Gott kennten und dennoch ihn nicht als den wahren Gott verehrten, sondern sich ihre eigene Götter geschaffen hatten. Dies sind nun allerdings die Heiden, wie wir urtheilen müssen. Jetzt dagegen spricht er von den Menschen, welche dies nicht gethan haben, die die Erkenntniß von Gott behielten und von dem Standpunkte aus, auf welchem sie stehen, über die anderen urtheilen können. Er nennt diese Menschen πᾶς ὁ κρίνων, jeder, der richtet, und kann natürlich darunter nur den verstehen, der sich nicht auf demselben Standpunkte mit den zuerst genannten, sondern auf einem höheren befindet. Da nun die zuerst genannten alle Heiden sind, so müssen die zuletzt genannten alle Nicht-Heiden und besonders die Juden seyn.

Der Schluß, welchen der Apostel macht, ist dieser: „Weil, wie ich gezeigt habe, die Heiden nicht zu entschuldigen sind: deßhalb bist du, der du richtest, gewiß nicht zu entschuldigen.“ Daß dieser Schluß richtig sey, wird man leicht zugeben. Denn wenn die Heiden mit dem, was recht ist, schon bekannt seyn können, um wie viel mehr müssen es die andern Menschen, die nicht Heiden sind, seyn.

Auf dieselbe Weise rechtfertigt auch Paulus seinen Schluß, nur setzt er dabei voraus, daß die Nicht-Heiden bei der vorhergegangenen

Aufzählung der Sünden und Laster, welche unter den Heiden herrschen, ganz ihre eigene Sünden erkannt haben und sich nun schon bewußt geworden sind, daß unter ihnen ganz dieselben Sünden und Laster herrschen, oder daß sie dasselbe thun. Paulus spricht deßhalb: Denn derselbe Richterspruch, welchen du, als besser Unterrichteter, über den schlechter Unterrichteten fällen mußt, derselbe gilt auch für dich und ist auch deine Verdammung. Oder mit andern Worten: denn in demselben Richterspruch, mit welchem du die Heiden richtest, verurtheilst du dich selbst, weil du ganz dasselbe thust, weil auch bei dir dieselben Sünden und Laster herrschen.

ἐν ᾧ — κρίνεις ist elliptisch gesprochen, und es fragt sich, was zu ᾧ hinzugedacht werden müsse. Sehr häufig denkt man sich ἔργον oder ἁμάρτημα cet. hinzu; aber offenbar am leichtesten und dem Sinne am entsprechendsten ist es, wenn man δικαίωμα, der Richterspruch, hinzudenkt und ἐν ᾧ wörtlich übersetzt: womit, wodurch.

Vers 2.

Nachdem der Apostel im ersten Verse kurz ausgeführt hatte, daß auch die Nicht-Heiden nicht zu entschuldigen seyen, so folgert er nun ferner, daß sie also auch wenigstens derselben Strafe würdig seyen. Wir wissen aber, sagt er, daß das Gericht Gottes ganz der Wahrheit gemäß ist gegen diejenigen, welche dergleichen thun.

τὸ κρίμα, das Gericht, besonders das verurtheilende, Strafe erkennende.

κατὰ ἀλήθειαν, gemäß der Wahrheit, d. h. ganz wahr, ohne alle Unwahrheit, ohne daß etwas verborgen und unbeachtet bleibt. Bei dem Gerichte Gottes tritt Alles in seiner Wahrheit ans Tageslicht; es erscheint Alles nackt und bloß; hier gilt keine Person und kein Stand.

Vers 3 u. 4.

Bei der Erklärung dieses und der folgenden Verse muß man immer berücksichtigen, daß der Apostel unter der zweiten Person die ganze Klasse der Nicht-Heiden anredet, unter welchen ja, wie bekannt ist, alle jene Fehler ganz ebenso sich vorfinden, wie unter den Heiden. Weil sie so ganz dieselben Sünden begehen und doch auf dem Standpunkte stehen, daß sie richten können über dergleichen Sünder, so fragt sie nun der Apostel, um sie ganz niederzuschlagen und ihre Sicherheit, ihren Trotz auf ihre Gerechtigkeit ihnen zu

entreißen: „Glaubt ihr etwa, daß ihr nicht gerichtet werdet wegen jener Sünden? daß ihr ungescheut sündigen könnt, daß ihr dem Gerichte Gottes entfliehen könnt? oder verkennt ihr ganz und gar den Reichthum seiner Güte und Geduld und Langmuth, nicht wissend, daß die Güte Gottes euch zur Buße führen soll?"

Die letztere Frage enthält mehr eine Milderung der ersteren und gibt gleichsam einen Entschuldigungsgrund an, woraus jener falsche Glaube entstanden seyn könne. Zugleich kann sie aber auch dazu dienen, einen andern Vorwand niederzuschlagen, welcher von den Nicht-Heiden und besonders von den Juden auf die erste Frage erwiedert werden konnte. Man konnte nämlich erwiedern: allerdings glauben wir, daß wir den Zorn Gottes nicht zu fürchten haben; aber wir glauben dies nicht eigenmächtig, sondern Gott selbst zeigt uns dieses offenbar, indem er uns nicht bloß mit seiner Strafe verschont, sondern sogar mit Wohlthaten überhäuft. Um diesen Einwand niederzuschlagen, fragt der Apostel: „Verkennt ihr so ganz den Reichthum der Güte Gottes, mit welcher er euch überhäuft, indem ihr gar nicht bedenkt, daß die Güte Gottes euch zur Besinnung bringen und zur Buße führen soll?

Vers 5 u. 6.

Auch in dem 5ten Verse ist fortwährend jeder Nicht-Heide πᾶς ὁ κρίνων angeredet. Im Gedankengang schließt er sich eng an den vorhergehenden Vers an. „Aber (δὲ) wenn dies nicht geschieht, wenn ihr nicht zur Buße geführt werdet durch die Güte Gottes, wenn ihr in den genannten Sünden beharrt: so habt ihr auch den Zorn Gottes zu fürchten. Gerade nach eurer Widerspenstigkeit, nach eurer Hartnäckigkeit und eurem unbußfertigen Herzen häufet ihr euch selbst den Zorn Gottes auf für den Tag des Zorns und der Offenbarung und der Rechtsprechung Gottes, welcher einem jeden ohne Ausnahme, dem Heiden wie dem Juden, nach seinen Werken vergelten wird."

Die σκληρότης ist die Sprödigkeit, Unbiegsamkeit einer Sache, welche aus Vertrocknung der Säfte entsteht.

Die Wörter ὀργῆς, ἀποκαλύψεως und δικαιοκρισίας gehören alle auf gleiche Weise zu ἐν ἡμέρᾳ. Dieser Tag wird hier nach seinen verschiedenen Verhältnissen bezeichnet. Er ist ein Tag des Zorns, insofern an ihm der Zorn Gottes gegen die Gottlosen offen-

bart wird. Er ist ferner ein Tag der Offenbarung, insofern an ihm Alles in seiner Wahrheit ganz offenbar und unverhüllt erscheint. Und er ist ein Tag der Rechtsprechung Gottes, insofern an ihm die Frommen von Gott gerechtfertigt werden.

Das Wort θεοῦ gehört ebenfalls zu allen den drei vorhergehenden Wörtern, zu ὀργῆς, ἀποκαλύψεως und zu δικαιοκρισίας.

Vers 7 u. 8.

„Denen, die durch Uebernahme eines guten Werkes die Herrlichkeit und Ehre und Unsterblichkeit suchen, wird er ewiges Leben geben, denen aber, welche aus Ehrgeiz auch selbst der Wahrheit nicht folgen, sondern vielmehr der Ungerechtigkeit gehorchen, wird Zorn und Aufwallung zu Theil werden."

καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ, gemäß der Uebernahme eines guten Werkes, d. h. durch die Uebernahme eines guten Werkes, oder wie es die Uebernahme eines guten Werkes verlangt. Das gute Werk, welches sie übernommen haben, ist das Werk der Besserung und Heiligung des ganzen Menschen. Daraus ergibt sich von selbst, was das für eine Herrlichkeit und Ehre sey, wornach sie streben. Es kann nur die wahre Herrlichkeit, die wahre Würde und Ehre der Menschheit seyn. Daher stellt es auch der Apostel mit Unsterblichkeit in Verbindung, denn in dieser ist die ganze Herrlichkeit und Ehre der Menschheit mitbefaßt. Es scheint demnach, als ob eine Steigerung in den drei Worten Herrlichkeit und Ehre und Unsterblichkeit stattfinde, so daß nämlich immer das folgende das vorhergehende einschließt, und das letzte demnach die beiden vorhergehenden.

τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας. ἐριθεία ist eigentlich die Arbeit um Lohn, sodann jede Bemühung um eines Vortheils, um Gewinnst, Gunst, Ehre willen, die Bewerbung um Ehrenstellen, der Ehrgeiz. Der Ehrgeiz wird hier als ein Grundübel angesehen, welches nicht bloß an der Uebernahme des Werkes der Heiligung hindert, sondern auch Unglauben, Mißtrauen und Ungehorsam gegen die Wahrheit, d. i. gegen die Ermahnungen des Gewissens (cf. I, 18.) und volle Hinneigung und Gehorsam gegen die Ungerechtigkeit hervorbringt. Daß diese Ansicht ganz richtig sey, wird man zugeben müssen, wenn man bedenkt, wie der Ehrgeizige immer nur nach seiner Ehre strebt, stets nur sich als den Ersten ansehen möchte und alles Gute und Recht-

liche vernachlässigt und verachtet, um sein Ziel zu erreichen und auf dem Gipfel der Ehre zu stehen. Der Vater des Ehrgeizes, der Stolz, wird daher mit Recht als die Grundsünde angegeben, durch welche die Engel gefallen sind, und der Bruder des Ehrgeizes, der Neid, als der Fallstrick des Teufels genannt (cf. 1 Tim. 3, 7.).

Gewöhnlich wird τοῖς ἐξ ἐριθείας als ein besonderer Begriff genommen und übersetzt: die aus Ehrgeiz oder Zank Seyenden, d. h. die Ehrgeizigen, Zänkischen. Aber eine solche Construction ist durchaus gezwungen und eine solche Erklärung durchaus unnatürlich. Man kann niemals sagen: dies ist ein Mensch aus Zank oder Ehrgeiz, nämlich entsprungen oder dergleichen.

Meistentheils hat das folgende καὶ zu dieser gezwungenen Erklärung veranlaßt. καὶ ist aber hier nicht als Conjunction zu nehmen, sondern bedeutet: auch, selbst 2c., und gehört nicht zu einem einzelnen Worte, sondern zu dem ganzen folgenden Gedanken, nämlich, daß sie selbst ungehorsam seyen der Wahrheit und dagegen folgsam der Ungerechtigkeit.

Wenn man zur Bestätigung der widerlegten Ansicht anführt, daß doch gesagt werde ὁ ἐκ πίστεως, III, 26, so ist es mit dem Glauben eine ganz andere Sache, als mit der ἐριθεία. Der Glaube ist erzeugend ein neues Leben, und der Mensch kann wirklich zu einem neuen Menschen wiedergeboren werden durch den Glauben, nicht aber durch die ἐριθεία.

Zu ὀργὴ καὶ θυμός kann nicht mehr ἀποδώσει ergänzt werden, wie oben bei ζωὴν αἰώνιον, sonst müßte es ὀργὴν καὶ θυμόν heißen; sondern es muß ἔσται hinzugedacht werden.

θυμός ist immer das Gemüth in seiner Bewegung und Thätigkeit, und zwar besonders insofern es gegen irgend etwas, sey es Gutes oder Böses, widerstreitet und ankämpft, um dasselbe zu überwinden und zu vernichten; die Aufwallung des Innern, welche durch jeden Anstoß entsteht und dagegenstrebt. In vorliegender Stelle ist es der Eifer Gottes zur Ueberwindung des Bösen.

Vers 9 u. 10.

In diesen beiden Versen stellt der Apostel zwei Richtersprüche hin, wie sie das Bewußtseyn jedes Menschen für recht anerkennen muß. Er thut dieses nur, um das Gericht Gottes, von welchem er im Vorhergehenden (V. 6 — 8) gesprochen hatte, als

gerecht und als im Bewußtseyn der Menschen begründet darzustellen, und es stehen demnach diese beiden Verse im engsten Zusammenhange mit dem Vorhergehenden.

θλῖψις, Drangsal, Unglück, Jammer; es ist überhaupt das Gegentheil von dem folgenden δόξα καὶ τιμή. Eben so ist στενοχωρία, Beängstigung, Angst, Unruhe, das Gegentheil von dem folgenden εἰρήνη.

Vers 11. u. 12.

Die in den beiden vorhergehenden Versen gegebenen Aussprüche folgen daraus, daß kein Ansehen der Person bei Gott ist. Der elfte Vers gibt somit den Grund der beiden vorhergehenden an.

Der 12te Vers folgert weiter, was aus der Gerechtigkeit Gottes, welche kein Ansehen der Person kennt, folgt; oder erklärt vielmehr, wie diese Gerechtigkeit Gottes in dem vorliegenden Falle, nämlich hinsichtlich jener Sünden sich zeigen werde. Alle diejenigen, welche, ohne das Gesetz zu haben, sündigten, werden auch als solche ohne Anwendung dieses Gesetzes beurtheilt und gehen nach diesem Maaße verloren; alle diejenigen aber, welche innerhalb des Gesetzes, umschlossen von den Schranken des Gesetzes und desselben sich bewußt, gesündigt haben, alle diese werden auch durch das Gesetz gerichtet und verurtheilt werden.

Hiermit hat aber der Apostel einen bedeutenden Unterschied nachgewiesen, welcher in dem Gerichte Gottes stattfindet, obgleich Gott ganz unparteiisch, ganz ohne Ansehen der Person richtet. Gerade wegen der Gerechtigkeit Gottes muß nothwendig dieser Unterschied stattfinden, daß alle diejenigen, welche keine Kenntniß von dem Gesetze haben konnten, auch nicht nach dem ihnen unbekannten Gesetze gerichtet werden; daß aber auch umgekehrt diejenigen, welche das Gesetz kennen, auch nach diesem gerichtet werden. Daraus folgt nothwendig, daß, obgleich Gott ohne Ansehen der Person richtet, die Juden dennoch ein strengeres Gericht erfahren werden, als die Heiden, daß sie also nicht bloß eben so wie die Heiden den Zorn Gottes zu fürchten haben, sondern gerade noch um so viel mehr, je mehr sie das Gute, Gottwohlgefällige kennen.

Vers 13.

Der Grund davon, daß sich die unparteiische Gerechtigkeit Gottes so gleich und zugleich so verschieden gegen die Heiden und

gegen die Juden verhält, liegt darin, weil Gott will, daß das Gesetz gehalten werde. Es war ihm bei der Gesetzgebung nicht darum zu thun, daß die Menschen das Gute wüßten, sondern daß sie es thäten; er wollte das Gesetz nicht von den Menschen angehört, sondern befolgt haben; nicht die Hörer des Gesetzes sind vor Gott gerecht, sondern die Thäter desselben werden gerechtfertigt.

Es ist dies eine so ganz natürliche Voraussetzung bei der Gesetzgebung, es versteht sich dieses so ganz von selbst, daß die Juden durchaus keine Entschuldigung haben, und daß sie durchaus sich nicht beklagen können, wenn sie nach dem Gesetze gerichtet werden am Tage des Gerichts.

Vers 14—16.

In dem Vorhergehenden, V. 9—13, hatte der Apostel gezeigt, wie hinsichtlich des Gerichtes Gottes gar kein Unterschied zwischen Heiden und Nicht-Heiden oder Juden stattfinde, und zwar war diese Nachweisung immer so ausgedrückt, daß man sogleich daraus schließen mußte, auch die Heiden werden am Tage des Gerichts von Gott gerechtfertigt werden. Dieser Schluß drängt sich dem Leser bei jedem der vorhergegangenen Verse auf, besonders aber bei dem letztvorhergehenden, wo der Apostel sagt, daß nicht die Hörer des Gesetzes, sondern die Thäter desselben vor Gott gerecht seyen. Damit er nun dadurch keinen Anstoß errege und keine Veranlassung zu Mißverständnissen gebe, weist er jetzt nach, in welchem Sinne seine Aussagen zu nehmen und wie die Schlüsse der gesunden Vernunft zu verstehen seyen, und zeigt, daß es einerseits immer nur das Gesetz sey, was gerecht machen könne, und durch dessen Beobachtung die Heiden gerechtfertigt würden, und daß es andererseits immer nur das Gesetz sey, was die Juden den Heiden gleichstelle, und durch dessen Uebertretung sie demselben Gerichte wie die Heiden unterworfen seyen. Das erstere zeigt er V. 14 — 16, das letztere V. 17 — 25.

Um nun nachzuweisen, daß das Gesetz es sey, was gerecht mache, und durch dessen Erfüllung die Heiden selig würden, daß er also dem Gesetze in seinen vorhergehenden Aeußerungen durchaus nichts vergebe, zeigt er, wie jeder Einzelne sich selbst das Gesetz sey, d. h. daß das, was das Gesetz zu thun befiehlt, in jedes Menschen Herz geschrieben sey, oder daß das mosaische Gesetz eben nichts Anderes sey, als das allgemeine Sittengesetz.

Daß dieses wirklich so sey, ergibt sich aus den Thatsachen der Erfahrung. Wenn nämlich, wie ja die Erfahrung zeigt, Heiden, welche das Gesetz nicht haben und durchaus nichts von dem jüdischen Gesetze gehört haben, von Natur das, was das Gesetz befiehlt, thun: so sind diese, weil sie das Gesetz nicht haben, offenbar sich selbst das Gesetz. Es kann gar nicht anders seyn, als daß sie es sind, welche sich befehlen, was zu thun und zu lassen sey, da sie ja das Gesetz nicht haben. Dadurch aber zeigen sie, daß das Werk des Gesetzes, d. i. das, was das Gesetz bewirken will, nämlich die Gerechtigkeit, in ihren Herzen geschrieben sey, daß das Gesetz also ein allgemeines, jedem Menschen eingepflanztes Gesetz oder das ganz allgemeine Sittengesetz sey, wenn nämlich ihr Gewissen, ihr Bewußtseyn mit dem Gesetze übereinstimmend Zeugniß ablegt, und einstens ihre eigenen Gedanken unter einander in ihrem eigenen Inneren sich anklagen und verdammen, oder auch sich entschuldigen und rechtfertigen, an dem Tage, wann Gott richtet das Verborgene der Menschen, nach meinem Evangelium, durch Jesus Christus.

Weil der Artikel vor dem ersten ἔθνη V. 14 fehlt, so kann dies nicht alle Heiden bezeichnen, sondern nur einige oder nur diejenigen, welche etwa das Gesetz befolgen. Es muß auch im Deutschen ohne Artikel übersetzt werden.

φύσει, von Natur. Es ist ihre Natur, die menschliche Natur, welche sie antreibt und veranlaßt, das Gesetz zu vollbringen.

τὰ τοῦ νόμου, das des Gesetzes, d. i. das, was des Gesetzes ist, was das Gesetz ausmacht, was das Gesetz enthält, befiehlt.

Mit οὗτοι beginnt der Nachsatz. Es bezieht sich aber das Pronomen ganz speciell auf diese gerade, welche das Gesetz vollbringen. Wenn nach οὗτοι noch folgen würde οἱ νόμον μὴ ἔχοντες, so wäre dies ein verkürzter Relativsatz und müßte übersetzt werden: welche das Gesetz nicht haben. Dadurch wäre angegeben, was unter dem οὗτοι für Leute zu verstehen seyen, nämlich alle Heiden. Aber dies würde dem vorhergehenden Nebensatze widersprechen. Es scheint daher das Richtigste zu seyn, wenn man die Wörter νόμον μὴ ἔχοντες als einen verkürzten Adverbialsatz ansieht, und zwar mit da, weil, obgleich, insofern ꝛc. vollständig macht.

οἵτινες ἐνδείκνυνται, dergleichen Leute anzeigen, als welche sie anzeigen, nämlich als solche, welche sich selbst zum Gesetz sind.

τὸ ἔργον τοῦ νόμου, das Werk des Gesetzes, d. h. das, was das Gesetz bewirken will und soll, nämlich die Gerechtigkeit der Menschen, den Inhalt und das Wesen des Gesetzes.

συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως, wenn ihr eigenes Gewissen mit bezeugt. Es fragt sich, womit ihr Gewissen zugleich bezeuge. Offenbar nur mit dem, was bei den andern Menschen bezeugt. Die andern Menschen sind aber die Juden, und was bei diesen bezeugt, das ist das Gesetz. Ihr Gewissen, sagt also der Apostel, bezeugt zugleich mit dem Gesetze, d. h. es steht in voller Uebereinstimmung mit dem Gesetze und bezeugt eben so wie das Gesetz, was gut oder böse sey.

μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων, wenn mitten unter einander die Gedanken sich anklagen. *μεταξὺ* ist genauer bezeichnend, als *μετά*; es gibt recht bestimmt an, daß im Inneren des Menschen selbst, und zwar mitten unter den Gedanken selbst, die anklagenden Gedanken aufsteigen werden. Die *λογισμοί* sind die einzelnen, besonderen Sprüche oder Gedanken des Gewissens. So wie zu *κατηγορούντων* noch hinzuzudenken ist: „und verdammen" oder: „dem Verdammungsurtheile Gottes sich selbst überliefern," eben so muß zu *ἀπολογουμένων* noch hinzugedacht werden: „sich rechtfertigen" oder: „der Rechtfertigung Gottes sich würdig zeigen."

κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου, nach, gemäß meinem Evangelium. Diese Worte beziehen sich besonders auf das folgende *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Nach der Verkündigung des Apostels wird das Gericht Gottes durch Jesus Christus geschehen. Paulus bedient sich dieses Beisatzes, weil er bisher von Kap. I, 18 an, ohne irgend Rücksicht auf das Evangelium zu nehmen, nur von dem allgemeinen menschlichen Standpunkte aus gesprochen und geschlossen hatte.

Vers 17—23.

Nachdem der Apostel im Vorhergehenden gezeigt hatte, daß es nur das Gesetz sey, was gerecht machen könne, und durch dessen Befolgung auch die Heiden gerechtfertigt würden, so geht er jetzt zu den Juden über und weist auf der andern Seite nach, daß es ebenso immer nur das Gesetz sey, was die Juden den Heiden gleichstelle, und dessen Uebertretung sie dem Gerichte Gottes unterwerfe. Er weist dies nach in der einen Satzverbindung von Vers 17—23, welche aus einer sehr zusammengesetzten Reihe Vordersätze und aus

einem mit einem Adjectivsatz zusammengesetzten Nachsatze, dem Hauptsatze der ganzen Satzverbindung, besteht. Dieser Nachsatz ist in Vers 23 enthalten und heißt, als Nachsatz ausgedrückt: „so verunehrst du, der du dich innerhalb des Gesetzes rühmst, durch die Uebertretung des Gesetzes Gott.“ Die Verbindung der Vordersätze, welche in Vers 17—22 enthalten ist, gibt die Bedingung an, unter welcher diese Verunehrung Gottes stattfindet. Man könnte diese Bedingung, kurz zusammengezogen, so ausdrücken: wenn du einerseits das Gesetz und somit den Willen Gottes kennst und auch Andern bekannt machst, und dennoch andererseits gerade das Gegentheil von dem thust, was es befiehlt. Es besteht also diese Verbindung der Vordersätze aus zwei Theilen. Der erste Theil geht von Vers 17—20, der zweite Theil von Vers 21—22. Der erste Theil beschreibt die Voraussetzung auf Seiten des Menschen, von dem hier die Rede seyn soll, oder vielmehr er beschreibt dessen Zustand und dessen Betragen, und zwar im Gegensatz gegen das Vorhergehende. Einfach übersetzt heißt er: „Wenn aber du ein Jude genannt wirst und dabei dich stützest auf das Gesetz, und dich rühmst durch Gott, und kennst den Willen, und richtig beurtheilst das Unterscheidende, unterwiesen aus dem Gesetze, und dir selber zutraust ein Führer zu seyn der Blinden, ein Licht derer, welche in Finsterniß sich befinden, ein Erzieher der Unbesonnenen, ein Lehrer der Kinder, besitzend die Gestaltung der Erkenntniß und der Wahrheit in dem Gesetze.“ So weit geht der erste Theil. Man sieht, er zählt vielerlei auf, was dem Juden zukommen konnte, und schreibt ihm von Seiten der Erkenntniß alle nur möglichen guten Eigenschaften zu. Es ist gleichsam, als ob er sagen wollte: „Gesetzt auch, es fände dieses alles Statt, du wärest ganz vollkommen in Hinsicht auf deine Erkenntniß, du hättest alle Weisheit.“ An diese Voraussetzung schließt sich nun der zweite Theil an. Zu seiner Erklärung muß man dieselbe Conjunction ergänzen, welche bisher bei allen den vorhergehenden Sätzen ergänzt werden mußte, nämlich: die Conjunction εἰ und das Pronomen σύ. Die Verbindung mit dem Vorhergehenden ist sodann diese: „Wenn dieses alles der Fall wäre, und wenn nun du, der du einen Andern belehrst, dich selbst nicht lehrst; wenn du, der du ermahnst nicht zu stehlen, stiehlst; der du anräthst nicht die Ehe zu brechen, die Ehe brichst; der du die Götzenbilder verabscheust, den Tempel beraubst: so ꝛc.“

Die Sünden, welche der Apostel hier nennt, sind wiederum nicht als von einem einzelnen Juden begangen anzusehen, sondern als Sünden, welche sich in der Gesammtheit der Juden zeigen. Wenn in dem Judenthume solche Sünden begangen werden, dann wird Gott durch dasselbe verunehrt.

ἐπαναπαύῃ τῷ νόμῳ, du stützest dich dabei auf das Gesetz. Es ist hier die Composition mit ἐπί nicht zu übersehen. ἐπί heißt hier: noch dazu, dabei, nämlich bei dem, daß du ein Jude genannt wirst, d. h. äußerlich in das Judenthum aufgenommen bist durch die vorgeschriebenen Gebräuche. Das Stützen auf das Gesetz bedeutet im Gegentheil gegen das vorhergehende ἐπονομάζειν: das im Innern dem Judenthum ergeben Seyn.

καυχᾶσαι ἐν θεῷ, du rühmst dich in oder durch Gott. Die Form καυχᾶσαι ist die der zweiten Person des Präsens im Passiv, aus der ursprünglichen Endung εσαι durch die einfache Contraction gebildet. Es steht also statt καυχάεσαι oder des gewöhnlichen καυχᾷ. Dieses Rühmen kann nur wegen irgend eines Vorzugs geschehen; es muß also immer hinzugedacht werden, daß sie sich irgend eines Vorzugs rühmten. Dieser Vorzug kann aber kein anderer seyn, als ihr Auserwähletseyn vor allen andern Völkern zum Volke Gottes. ἐν θεῷ zeigt hierbei den rechten Grund des Ruhmes an, er muß nämlich von der Art seyn, daß man sich hierbei bewußt bleibt, daß Gott es ist, der auserwählet hat, nicht aber der Mensch sich selbst zum Auserwählten Gottes gemacht hat.

δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα, du prüfst und beurtheilst das Unterscheidende. τὰ διαφέροντα ist das, was sich vom Rechten, vom Guten, vom Sittengesetze des Judenthums unterscheidet. Das Prüfen ist hier in dem Sinne zu nehmen von: richtig beurtheilen, nämlich so, daß man es für Unrecht erkennt.

Die μόρφωσις τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ist die Art und Weise der Verwirklichung der Erkenntniß und der Wahrheit, wie sich diese verwirklichen im gegenwärtigen Leben, welche Gestalt sie gewinnen bei ihrer Verwirklichung in den verschiedenen Verhältnissen dieses Lebens. Diese Verwirklichung der Erkenntniß und der Wahrheit ist in ihren Hauptpunkten im Gesetz enthalten; daher der Beisatz ἐν τῷ νόμῳ.

Zu ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον, σεαυτὸν οὐ διδάσκεις muß hinzuergänzt werden, was am Anfange der ganzen Satzverbindung steht,

Εἰ σὺ, und es muß daher construirt werden: *Εἰ οὖν σὺ, ὁ διδάσκων ἕτερον, σεαυτὸν οὐ διδάσκεις.*

ἱεροσυλεῖς, du beraubst das Heiligthum, den Tempel. Dieses Vergehen konnte auf verschiedene Weise geschehen, hauptsächlich wohl dadurch, daß die gesetzlichen Abgaben für den Gottesdienst, die Opfer rc. nicht gegeben wurden.

Vers 24.

Das, was Paulus im vorhergehenden Abschnitte gezeigt hatte, von Vers 17 bis 23, dies weist er jetzt nach als schon im alten Testamente ausgesprochen. Die Stelle des A. T., auf welche der Apostel hier anspielt, ist Hesek. 36, 19 und 20. Es ist aber kein wörtliches Citat, sondern nur ein Angeben des Sinnes jener Stelle. Der Prophet erzählt dort mit mehreren Worten, wie das Betragen der Juden die Ursache sey, warum die Heiden nicht an Gott glaubten und spöttisch fragten, ob dieser Gott der Juden der wahre Gott sey.

δι' ὑμᾶς, durch euch, ihr seyd die Ursache.

ἐν τοῖς ἔθνεσι, durch die Heiden, von den Heiden. Die Heiden sind es, welche Gott lästern, aber eben veranlaßt durch das Betragen der Juden.

Dieser Vers kann als Schluß der vorhergehenden Darstellung von Vers 14 an bis Vers 23 angesehen werden.

Vers 25—29.

Mit dem 25sten Verse schließt sich der Apostel wieder an seinen früheren Gedankengang an, welcher mit Vers 13 zu einem gewissen Schluß gekommen war, jedoch aber noch einiger Erklärung oder Beweisführung bedurfte. Diese Beweisführung ist von V. 14 bis 29 gegeben und besteht aus zwei Theilen. Der erste Theil, der wiederum zusammengesetzt ist, wie wir schon gesehen haben, ist in V. 14—24 enthalten und oben von uns erklärt worden; der zweite Theil ist in dem vorliegenden Abschnitte V. 25—29 enthalten und beschäftigt sich besonders mit der Beschneidung, als der eigentlichen Grundbedingung zur Aufnahme in das Judenthum und als dem, was der Beobachtung des Gesetzes noch vorhergehen mußte. Die Beschneidung, als die Handlung, wodurch der Mensch erst in den Bund Gottes eintrat und sich in das richtige Verhältniß zu Gott

stellte, um seinen Willen wahrhaft thun zu können, wurde von den Juden als das Höchste und Wichtigste geachtet und als die conditio, sine qua non zur Rechtfertigung vor Gott angesehen. Wer nicht in den Bund mit Gott getreten war, so urtheilten sie, der kann auch nicht den Willen Gottes thun wollen, weil dieser Eintritt nothwendig vorhergehen muß; und der kann also auch nicht gerecht seyn und nicht gerechtfertigt werden.

Sowie nun der Apostel in dem vorhergehenden Abschnitt gezeigt hatte, daß auch die Heiden das Gesetz beobachten können, weil es in ihre Herzen von Gott eingepflanzt sey, und umgekehrt die Juden das Gesetz übertreten können und wirklich übertreten, obgleich sie es vollkommen kennen: ebenso weist er jetzt hier nach, wie auch die Grundbedingung zur Erfüllung des Gesetzes, der Eintritt in den Bund, nicht gerade nothwendig äußerlich geschehen müsse, sondern schon innerlich und in Wahrheit geschehen seyn kann, ohne daß der Mensch der äußerlichen Handlung sich unterzogen habe, weil es hierbei ja überhaupt nicht auf die äußere Handlung ankomme, sondern anf die innere Gesinnung, oder weil die äußere Beschneidung nur dann einen Werth habe, wenn das Herz zuvor oder zugleich beschnitten und gereinigt worden ist. Paulus läugnet hierbei keineswegs die Nothwendigkeit der äußeren Handlung, er stellt sie auch nicht als etwas Gleichgültiges dar, sondern er will nur sagen, daß sie nicht die Hauptsache sey, welche dem Menschen seinen Werth und seinen Vorzug gebe, sondern daß der Mensch vorher schon im Innern in den Bund Gottes getreten seyn müsse, und die äußere Handlung nur eine Folge des inneren Lebens seyn dürfe; sowie ferner, daß Fälle eintreten können, wo die äußere Handlung unterlassen worden seyn kann, ohne daß dadurch dem Eintritt des Menschen in den Bund Gottes etwas mangele. Er meint hierbei solche Fälle, wie sie bei den Heiden stattfinden müssen, welche das Gesetz Gottes nicht haben und also auch nichts von der äußeren Handlung wissen. Wer nichts von der Beschneidung gehört hat, der kann in den Bund mit Gott in seinem Innern eingetreten seyn und das Gesetz Gottes erfüllen, ohne daß er beschnitten worden ist. Dies sind die Ideen, welche dem vorliegenden Abschnitte zu Grunde liegen.

Paulus verfährt so, daß er mit dem, was am leichtesten zugestanden werden kann, beginnt. Jeder vernünftige Mensch muß zu-

geben, daß die Beschneidung nur dann etwas werth ist und nützt, wenn zugleich mit ihr auch das Gesetz erfüllt wird, und umgekehrt, daß, wenn das Gesetz übertreten wird, die Beschneidung keinen Werth hat und gleichsam durch die Uebertretung wieder aufgehoben oder, wie der Apostel sich ausdrückt, wieder zur Vorhaut wurde. Sobald dieses zugegeben ist, wie es denn wohl nicht bestritten werden kann, so kann man weiter schließen: wenn nun also auf der andern Seite der unbeschnittene Heide die Rechtsaussprüche des Gesetzes beobachtet, so wird ebenso seine Unbeschnittenheit ihm zur Beschneidung angerechnet werden, und der von Natur und Geburt unbeschnittene Heide, wenn er das Gesetz erfüllt, über allen denjenigen stehen, welche trotz des Buchstabens und der Beschneidung das Gesetz übertreten. Denn das Aeußere ist nicht die Hauptsache. Der, welcher äußerlich wie ein Jude erscheint, ist deßhalb noch nicht nothwendig ein Jude, noch die äußere sichtbare Beschneidung eine wirkliche Beschneidung, wie sie Gott verlangt; sondern der, welcher im Innern, in der geheimsten, verborgensten Tiefe des Herzens ein Jude ist, ist ein Jude, und nur die Beschneidung des Herzens, welche aus Antrieb des Geistes, nicht aus Antrieb des Buchstabens geschieht, ist eine wahre Beschneidung, nur derjenige der Beschnittene, dessen Lob nicht von Menschen ausgeht, sondern von Gott. Dies ist der Ideengang des letzten Abschnittes, und hiermit hat nun der Apostel vollkommen die Einwendungen beseitigt, welche ihm gegen seine Gleichstellung der Heiden und Juden hinsichtlich des Gerichtes Gottes gemacht werden könnten.

Was die Erklärung der einzelnen Wörter dieses Abschnittes betrifft, so sind sie meistens schon an sich klar.

Das Wort *κρίνειν* V. 27 wird hier wieder ebenso wie überhaupt in diesem Kapitel gebraucht. Es heißt, richten, oder auf dem Standpunkt stehen, daß man über Einen richten kann, also auf einem höheren Standpunkte stehen, von dem aus man den Niederen übersehen und beurtheilen kann.

ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία ist die von Natur, von natürlichen Ursachen und Verhältnissen herrührende und beibehaltene Vorhaut.

τὸν νόμον τελοῦσα ist ein conditionaler Adverbialsatz, nicht ein Relativsatz. Es heißt nicht: welche das Gesetz erfüllt; dies müßte im Griechischen heißen *ἡ τὸν νόμον τελοῦσα*, sondern: wenn sie das Gesetz erfüllt.

διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς, durch den Buchstaben und die Beschneidung hindurch, so daß diese nicht hindern können, also gleich: „trotz, ungeachtet der Beschneidung und des Buchstabens.“ So sagt der Grieche διὰ πολεμίας, durch das feindliche Land hindurch. In derselben Bedeutung kommt διά vor weiter unten XIV, 20 κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ, τῷ διὰ προςκόμματος ἐσθίοντι, der trotz des Anstoßes ißt. Ebenso 1 Tim. 2, 15.

ἐν πνεύματι V. 29 steht nicht dem vorhergehenden ἐν σαρκὶ V. 28 entgegen, sondern ἐν σαρκὶ gehört zu περιτομή, und ἡ ἐν σαρκὶ περιτομή steht der περιτομὴ καρδίας entgegen. ἐν πνεύματι steht dem folgenden ἐν γράμματι entgegen und gibt das Princip der Beschneidung an. Es soll eine Beschneidung seyn, welche durch den Geist veranlaßt ist und nicht durch den Buchstaben des Gesetzes.

οὗ ὁ ἔπαινος geht grammatisch auf das vorhergehende Wort Ἰουδαῖος. Der Apostel denkt sich aber unter der ἀκροβυστία und unter der περιτομή den unbeschnittenen und beschnittenen Menschen und gebraucht diese Wörter als Namen für diese Menschen. Daher gebraucht er auch hier das Masculinum.

Drittes Kapitel.

Vers 1.

Nachdem der Apostel im Vorhergehenden von Kap. I, 18 an bis II, 29 die Gleichheit der Juden und Heiden hinsichtlich der Gerechtigkeit Gottes bei dem Gerichte dargestellt hatte, so bleibt ihm nun die Frage zu beantworten, welcher Unterschied dennoch zwischen Juden und Heiden sey. Man konnte nämlich denken, wenn beide so gleich sind hinsichtlich des Gerichtes, so ist ja überhaupt kein Unterschied, ob einer Heide oder Jude sey, und so ist somit das ganze Judenthum etwas höchst Ueberflüssiges. Paulus stellt sich demnach jetzt selbst die Frage: Was ist nun das Mehr der Juden? d. h. was hat nun der Jude für einen Vorzug? oder, sagt er, mit andern Worten, welches ist der Nutzen der Beschneidung?

Beide Fragen beziehen sich auf dasselbe. Der Nutzen der Beschneidung ist gerade das, was dem Juden den Vorzug vor dem Heiden gibt.

Vers 2.

Dieser Vers enthält zuerst die Antwort im Allgemeinen und sodann den Beweis.

πολὺ, viel, sc. *ἔστι τὸ περισσόν*, viel ist das Mehr des Juden; viel ist der Vorzug desselben und somit auch der Nutzen der Beschneidung.

κατὰ πάντα τρόπον, nach allen Seiten hin, d. h. in jeder Rücksicht. Der Jude hat einen großen Vorzug vor dem Heiden in jeder Rücksicht, oder nach allen Seiten hin, von welcher Seite man es auch betrachten mag. Es ist durchaus nicht gleichgültig, ob man Jude oder Heide ist, es ist vielmehr ein großer Vorzug Jude zu seyn.

Diese Antwort beweist nun der Apostel, aber so kurz als möglich und so, daß er nur das Hauptsächliche nennt, worauf sich der Vorzug der Juden gründet. Zum richtigen Verständniß dieses Beweises gehört vor Allem die richtige Erklärung des Wortes *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ*. Betrachtet man das Wort *λόγιον* an sich, so erkennt man es wohl leicht als ein Verkleinerungswort, von *λόγος* gebildet, sowie *βιβλίον* von *βίβλος*, *ῥάκιον* von *ῥάκος*, *σωμάτιον* von *σῶμα* u. s. w. Nimmt man nun *λόγος* in der Bedeutung von Wort, so wäre *λόγιον* ein Wörtchen; nimmt man aber *λόγος* in der Bedeutung Rede, Sage, Vortrag u. dgl., so ist *λόγιον* eine kurze Rede, ein kurzer Vortrag, ein Ausspruch, Satz, eine Sentenz u. dgl. *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* wären demnach die kurzen Reden, Aussprüche Gottes. Was aber darunter zu verstehen sey, kann man nur aus dem Zusammenhang schließen. Denn die Aussprüche Gottes sind von sehr verschiedener Art, es sind z. B. Gesetze, Urtheilssprüche, Offenbarungen, Prophezeiungen und Verheißungen. Dies Alles ist unter dem Worte *λόγια* befaßt; was aber an einer oder der andern Stelle vorzüglich gemeint sey, dies muß der Zusammenhang entscheiden. Thöricht aber würde es seyn, wenn man aus einer einzelnen Bedeutung dieses Wortes, welche es an irgend einer Stelle hat, sogleich auf alle anderen Stellen schließen und sagen wollte: weil *λόγια* dort das Gesetz bedeutet, so muß es auch hier Gesetz bedeuten.

Bedenkt man die vorhergehende Darstellung des Apostels, wo er nachgewiesen hatte, daß hinsichtlich des Gesetzes Gottes beide, die Heiden und Juden gleichständen, so kann man unmöglich dem Worte λόγια hier die Bedeutung Gesetze, Urtheilssprüche u. dgl. geben. Es scheint demnach, daß an unserer Stelle besonders die andere Seite der Bedeutungen dieses Wortes anzunehmen sey, nämlich die Seite, wo es die Offenbarungen und Weissagungen Gottes bedeutet, und zwar, wie wir aus dem Zusammenhang im Folgenden sehen werden, sind hier ganz besonders diejenigen Offenbarungen und Weissagungen Gottes gemeint, welche eine Verheissung enthalten, nämlich die Verheißungen eines Messias, oder überhaupt die Verheißungen der Erlösung und Errettung der Menschheit, welche von dem jüdischen Volke angehen und über alle Völker der Erde sich verbreiten sollte.

Der Beweis, daß die Juden einen großen Vorzug vor den andern Völkern haben, oder daß sie auf einer höheren Stufe stehen, wäre demnach hauptsächlich dieser, daß ihnen übergeben worden sind die Verheißungen Gottes, ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ. Offenbar sagt dieser Ausspruch nichts Anders, als: Gott hat ihnen die größte Gnade erzeigt. Das Höchste, was die Menschheit begehren kann, ihre Erlösung und Versöhnung, um das ewige Leben erlangen zu können, dies ist dem jüdischen Volke verheißen; ihm allein von allen Völkern ist diese Verheißung gegeben, und nur durch das jüdische Volk und von ihm aus soll sich die Erlösung über die ganze Erde verbreiten. Die Bewahrer dieser Verheißung, gleichsam das Gefäß der Gnade Gottes und die Wächter für deren Erhaltung und Verwirklichung zum Heile der Menschheit waren die Juden, und dies war ihr Vorzug und ihr Vorrang vor den Heiden. Man beachte hierbei die unnachahmliche Klugheit des Apostels, daß er da, wo er von den Vorzügen der Juden und von dem Nutzen der Beschneidung redet, durchaus keine Tugenden der Juden in Anschlag bringt und sie nicht um irgend einer Tugend willen lobt und den Heiden vorzieht, sondern daß er sie nur auf die ihnen widerfahrene Gnade Gottes hinweist und den ganzen Vorzug der Juden allein der Gnade Gottes zuschreibt. Er sagt nicht: die Juden sind mehr, als die Heiden, weil sie dies oder jenes gethan haben, sondern er sagt bloß: weil ihnen die Verheißungen Gottes anvertraut und gegeben sind, was offenbar nur eine Gnade Gottes

und nicht ihr eigenes Verdienst ist. Deßhalb gebraucht der Apostel auch das Wort ἐπιστεύθησαν, sie wurden ihnen anvertraut, was jeden, auch den geringsten Begriff von Verdienst ausschließt.

Vers 3.

τί γάρ; sc. ἐστίν, denn was ist es? was liegt daran, nämlich, wenn einige, oder daß einige ungläubig waren?

μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ καταργήσει; wird etwa der Unglaube derselben die Treue Gottes aufheben? μὴ ist hier bloß Fragepartikel bei einer Frage, auf welche mit Nein geantwortet werden muß.

Es bezieht sich dieser Vers ganz auf den vorhergehenden Beweis, und ist somit der Unglaube der Juden gemeint, welcher auf die Verheißungen Gottes kein Vertrauen setzt. Der Apostel hat hier schon die vollkommene Erfüllung dieser Verheißung vor Augen und das ganze Betragen der Juden gegen den wirklich erschienenen Messias. Der Unglaube der Juden, welcher sich am Ende bei der wirklichen Erfüllung der ihnen gegebenen Verheißung in so gräßlicher Gestalt zeigte, hätte wohl verdient, daß ihnen die Gnade Gottes entzogen worden wäre, ja nach menschlicher Denkweise sollte man glauben, er hätte die Verheißung Gottes ganz aufgehoben. Aber der Menschen Gesinnungen sind nicht Gottes Gesinnungen, und weit entfernt, daß die Untreue und der Unglaube der Juden der Verheißung Gottes etwas geschadet habe, hat er sie ihnen vielmehr auf das herrlichste erfüllt, indem er selbst seinen eingebornen Sohn sandte. So zeigte sich Gott dem Menschengeschlechte, und deßhalb fragt der Apostel: Denn was ist es, was liegt daran, wenn einige ungläubig waren? wird etwa der Unglaube derselben die Treue Gottes aufheben?

Vers 4.

Dieser Vers enthält die Antwort auf die letztere Frage, ob der Unglaube der Juden etwas an der Verheißung aufheben könne? Paulus verneint diese Frage und weist darauf hin, wie wir aus den vorliegenden Thatsachen der Geschichte schließen sollen.

μὴ γένοιτο, das geschehe nicht, das möge nicht seyn oder geschehen, d. h. so sollen wir nicht schließen.

γινέσθω δὲ cet., es soll aber Gott als wahr, jeder Mensch aber als Lügner werden, oder sich darstellen, nämlich bei unseren

Betrachtungen der vorliegenden Thatsachen und bei unsern Schlüssen. Wir sollen nicht folgern, daß die Verheißungen Gottes und somit seine Treue durch den Unglauben der Menschen aufgehoben werden müsse, sondern umgekehrt, daß er durchaus wahr und unveränderlich sey, jeder Mensch aber ein Lügner.

Vers 5.

Paulus hatte schon Vers 3 den ganzen Verlauf des Unglaubens der Juden vor Augen. Er schrieb beständig mit Rücksicht auf die Grundwahrheit des Christenthums, daß Jesus zum Heile der Menschen, zu ihrer Erlösung und Versöhnung sterben mußte, und daß es doch auf der andern Seite die Ungerechtigkeit der Menschen war, welche ihn tödtete. Diese beiden scheinbaren Widersprüche, welche die menschliche Vernunft nur mit der größesten Ueberwindung ihrer Vorurtheile überwinden und vereinigen kann, mußten jedem bei der Erwähnung des Unglaubens der Juden an den Verheißungen Gottes aufstoßen, und leicht konnte der, welcher das Betragen der Juden einseitig betrachtete, dasselbe für nothwendig halten und denken, daß die Juden gerade dadurch dazu beigetragen hätten, daß die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, den Menschen erreichbar gemacht und in der Welt dargestellt wurde. Paulus muß deßhalb jetzt auch darüber sprechen und fragt deßhalb: Wenn aber unsere Ungerechtigkeit dazu beitrug, die Gerechtigkeit Gottes hinzustellen, was sollen wir sagen? Ist nicht ungerecht der Gott, welcher den Zorn verhängt?

Paulus redet dies, sich auf den Standpunkt der Menschen stellend, wie er selbst sagt, κατὰ ἄνθρωπον. Dies ist freilich ganz besonders auf die Schlußfrage zu beziehen, ob Gott bei diesen Verhältnissen nicht ungerecht sey. Aber es ist auch theilweise auf den Vordersatz zu beziehen, daß die Ungerechtigkeit der Menschen die Gerechtigkeit Gottes hinstelle, oder wenigstens dazu beitrage, sie hinzustellen. Die Ungerechtigkeit der Menschen war es allerdings, welche die That vollbrachte, wodurch die Gerechtigkeit Gottes hingestellt wurde; aber diese Ungerechtigkeit hat dabei durchaus kein Verdienst und kann sich nicht zuschreiben, etwas beigetragen zu haben, so wenig als zum Beispiel die Brüder Josephs sich zuschreiben können, daß sie dazu beigetragen hätten, daß Joseph zu so großer Ehre in Aegypten gekommen sey.

So wie es bei den Brüdern Josephs heißt: ihr gedachtet es

böse zu machen, Gott aber hat es gut gemacht: eben so heißt es auch bei dem Unglauben des jüdischen Volkes, der sich am Ende so gräßlich zeigte: ihr habt kein Verdienst dabei; ihr habt nichts dazu beigetragen, daß das Heil der Menschen daraus erwachsen ist; ihr gedachtet es böse zu machen, Gott aber hat es gut gemacht. Es ist also auch bloß ein menschliches Raisonnement, daß die Ungerechtigkeit der Menschen dazu beigetragen hätte, die Gerechtigkeit Gottes hinzustellen.

θεοῦ δικαιοσύνη ist die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welches aber wiederum nur die Gerechtigkeit ist, die Gott selbst hat und ist, also die göttliche Gerechtigkeit. Es ist aber hierbei nicht an die richtende Gerechtigkeit oder an die Gerechtigkeit, indem sie richtet, zu denken, also nicht an diese besondere Thätigkeit derselben, sondern sie ist hier auf ihrer allgemeinsten Stufe, als Heiligkeit anzunehmen.

συνίστησι. Bei diesem Worte darf die Zusammensetzung mit *σύν* nicht übersehen werden. Es gibt die Partikel *σύν* dem einfachen Zeitworte stellen, aufstellen, darstellen, hinstellen die Nebenbedeutung mit einem andern zu gleicher Zeit.

Vers 6.

Paulus hatte schon am Ende des vorigen Verses hinzugesetzt, daß er sich bei diesen Fragen ganz auf den Standpunkt der Menschen stelle, daß er so nicht für sich fragen würde, und er beantwortet nun diese Fragen eben so, wie früher V. 3 u. 4.

Μὴ γένοιτο, dies geschehe nicht, dies soll nicht geschehen, d. h. so laßt uns nicht die Sache ansehen und nicht so schließen.

ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ θεὸς τὸν κόσμον; denn wie richtet Gott die Welt? Diese Frage wird gewöhnlich dadurch zu erklären gesucht, daß man hinzudenkt: *ἄδικος ὢν* oder *μὴ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*, so daß ihr Sinn wäre: wie könnte Gott ein Richter der Welt seyn, wie könnte er überhaupt richten, wenn er ungerecht wäre, oder wenn er nicht den Zorn verhängte? Aber diese Frage paßt einerseits nur für Kinder, welche die Begriffe noch nicht recht zusammenfügen können, nicht aber für solche Leute, an welche dieser Brief geschrieben ist; andererseits paßt sie durchaus nicht in den Zusammenhang, indem Paulus die V. 5 aufgeworfene Frage widerlegen will, was jedoch keineswegs durch die neue Frage geschieht.

Denn die Hauptsache des Irrthums, daß die Ungerechtigkeit der Menschen beitrage, die Gerechtigkeit Gottes hinzustellen, ist durchaus nicht einmal berührt, vielgeschweige widerlegt.

Die Frage: denn wie richtet Gott die Welt? scheint aber gar keiner Ergänzung aus dem Vorhergehenden zu bedürfen. Sie ist an sich vollständig genug und braucht nur klar gedacht zu werden, um vollständig die menschlichen Fragen V. 5 zu widerlegen. Gott richtet nämlich die Welt nicht nach dem äußeren Erfolg der Handlungen der Menschen, sondern nach dem inneren Princip derselben. Wenn durch die Schlechtigkeit eines Menschen etwas Gutes zu Stande kam, so wird der Mensch nicht nach dem guten Erfolg seiner Schlechtigkeit gerichtet, sondern nach seinem bösen Herzen. Der böse Mensch kann sich das Gute nicht zuschreiben, das durch seine Schlechtigkeit zu Stande kam, er kann nicht sagen, daß er etwas Gutes gestiftet habe; denn das Gute, das zu Stande kam, hat er nicht gewollt, er hatte gedacht es böse zu machen, Gott aber hat es gut gemacht. Das Gericht Gottes geht also auf das Princip der Handlungen. Dies ist Jedermann bewußt und braucht nicht erst gesagt zu werden; deßhalb fragt auch Paulus bloß: „Wie richtet Gott die Welt?“ ohne jenes Bewußtseyn als Antwort dabeizuschreiben, und er hat somit durch diese kurze Frage das menschliche Raisonnement V. 5 ganz und gar widerlegt.

Vers 7 u. 8.

Paulus hat zwar schon durch die kurze Frage V. 6 das menschliche Raisonnement V. 5 widerlegt, aber er will es ganz zu Boden schlagen und führt es deßhalb jetzt in seiner Consequenz durch. Wer nämlich so urtheilt, wie es V. 5 angegeben ist, der muß auch sagen, daß durch seine Lüge die Wahrheit Gottes heranwuchs zur Verherrlichung desselben; und der muß deßhalb auch fragen: „Warum werde ich auch noch wie ein Sünder gerichtet?“ und muß gotteslästerlich sprechen: „Laßt uns Böses thun, damit Gutes daraus entspringt!“

Diese Consequenzen, deren Unrecht am Tage liegt, folgen nothwendig aus jenem menschlichen Raisonnement, aber in dieser Consequenz ausgesprochen, schlagen sie auch durchaus jenes Raisonnement zu Boden.

Paulus stellt diese Consequenzen in zwei Fragen dar, indem

er die erste Consequenz als Bedingung und Fundament der zwei andern als Vordersatz voranstellt. Er schreibt: Wenn nämlich (Εἰ γὰρ) dieses so wäre, wie es keineswegs ist, wenn die Wahrheit Gottes durch meine Lüge zur Verherrlichung desselben wüchse: warum werde ich alsdann auch noch wie ein Sünder gerichtet, und warum ist es nicht so, wie wir verlästert werden, und wie Einige sagen, daß wir sprächen, nämlich so: Laßt uns Böses thun, damit Gutes daraus komme? dergleichen Menschen Verdammung ganz gerecht ist.

Εἰ —— *ἐπερίσσευσεν*, wenn sie heranwüchse, größer, herrlicher würde. Diese Construction des *εἰ* mit dem Indicativ drückt auf ächt griechische Weise die Unmöglichkeit aus: es ist nicht wahr, es ist gar nicht möglich, daß meine Lüge etwas zur Verherrlichung Gottes beitragen könnte. Es ist diese Consequenz nur aus falschen Prämissen abgeleitet, und deßwegen steht der Indicativ. Wenn es nur zweifelhaft und ungewiß wäre, dann müßte der Optativ stehen.

κἀγὼ = *καὶ ἐγὼ*, auch ich, nämlich ich Jude. Paulus spricht hier vom Standpunkte des Judenthums aus. Gerade die Juden waren es, welche durch ihren Unglauben, durch ihre Ungerechtigkeit anscheinend die Treue Gottes und seine Gerechtigkeit hinstellten und verherrlichten.

καὶ μή. Hierzu muß ergänzt werden aus dem Vorhergehenden *τί*, und *οὕτως* aus dem Folgenden, sowie noch *ἐστί* als ausgelassenes Zeitwort. Construirt aber muß werden: *καὶ τί μή ἐστιν οὕτως, καθὼς* cet.: und warum ist es nicht so, wie rc.

Man könnte auch etwa *κατὰ τὴν βλασφημίαν κρίνομαι* ergänzen, so daß der Sinn wäre: warum werde ich nicht nach der folgenden Lästerung gerichtet? wobei Paulus schon sein Urtheil über dergleichen Gespräche ausdrückte in dem Worte Lästerung, was er auch jetzt thut in dem Ausdrucke *καθὼς βλασφημούμεθα*. *καθὼς βλασφημούμεθα*, wie wir gelästert werden. Die Mehrzahl der ersten Person ist hier nicht auf Paulus allein zu beziehen, eben so wenig als V. 5 *ἡμῶν* und *ἐροῦμεν*, sondern Paulus schließt sich hier wiederum ein unter diejenigen, welche so gelästert werden. Dies sind aber eben die Juden. Weil sie durch ihre Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes aufgestellt zu haben scheinen, so sprach man: sie hätten Böses gethan, damit Gutes daraus entstände, ja

Einige sagten sogar, daß Paulus, der ein Christ geworden sey und das Evangelium verkündige, gerade dadurch dieses lehre.

Vers 9.

Τί οὖν; sc. *ἐστίν*, was ist nun? was folgt daraus?

προεχόμεθα; haben wir einen Vortheil, nämlich durch unseren unläugbaren Vorzug vor den Heiden und durch den nicht zu verkennenden Nutzen der Beschneidung? wie er oben V. 2 angegeben ist. Es fragt sich hier vor Allem, in welcher Hinsicht Paulus nach einem Vortheil frage. Aus seiner ganzen Antwort, sowie aus der ganzen Tendenz des Briefes ergibt sich, daß er nach einem Vortheil hinsichtlich der Rechtfertigung vor Gott frage. Daß die Juden einen Vorzug vor den Heiden hätten, hat der Apostel oben V. 2 gezeigt, daß aber daraus sich kein Vortheil für dieselben ergeben habe, dies hat er aus der Betrachtung der Geschichte nachgewiesen, indem es Thatsache der Geschichte ist, daß gerade die Juden ihren Vorzug mit Füßen traten und die ihnen ertheilte Gnade auf das schändlichste von sich stießen. Und da es nun unmöglich ist, daß sie noch in Zukunft einen Vortheil sich erwerben werden, weil die Verheißung Gottes erfüllt ist, ohne von ihnen benutzt worden zu seyn: so haben sie überhaupt in keiner Hinsicht einen Vortheil vor den Heiden. Daß sie aber so ganz und gar keinen Vortheil haben, ist ihre eigene Schuld, da sie wohl wegen ihres Vorzugs hätten einen Vortheil haben können.

Man hat, indem man die Begriffe mit einander verwechselte und Alles für einerlei hielt, Vortheil und Vorzug für einunddasselbe ansah, einen Widerspruch zwischen diesem *προεχόμεθα; Οὐ πάντως.* und dem V. 1 und 2 Gesagten gefunden und diesen Widerspruch dadurch zu lösen gesucht, daß man dieses *προεχόμεθα* als Passiv erklärte in der Bedeutung: sind wir übervortheilt, stehen wir im Nachtheile? Aber wenn man genauer betrachtet, wer die Fragenden sind und in welchem Verhältniß sie fragen, so muß man eine solche Frage für höchst unanständig und nur den gemeinsten Seelen möglich halten. Es ist *προεχόμεθα* als Medium anzusehen, und *προέχω* hat im Medium die Bedeutung: ich halte vor mich, schütze mich, und diese Bedeutung ist auch hier die passendste.

Οὐ πάντως, nicht in jeder Hinsicht, d. h. durchaus nicht,

auf keine Weise. Es ist das Wort πάντως wohl zu berücksichtigen und dient nicht bloß zur Verstärkung der Negation, sondern es zeigt an, daß auch keine einzige Seite mehr übrig sey, auf welcher die Juden einen Vortheil haben könnten, nachdem sie auf der angegebenen Seite keinen Vortheil erworben hatten.

προῃτιασάμεθα γὰρ, denn wir haben uns vorher oder zum voraus selber angeklagt. Die Form des Aor. I. med. hat streng die mediale Bedeutung. Paulus schließt sich hier wiederum, wie schon öfters, unter die Sünder ein. — Hiermit beginnt der Beweis, daß die Juden auch in Zukunft keinen Vortheil mehr erwerben können und somit in jeder Hinsicht den Heiden gleichstehen.

ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, unter der Sünde seyn. Diese Redensart zeigt genau das Verhältniß des Menschen zur Sünde an. Es ist nämlich eine Herrschaft der Sünde über den Menschen; der Mensch ist der Sünde unterworfen, wie der Sclave seinem Herrn.

Vers 10—18.

Diese Stellen des alten Testamentes bilden kein zusammenhängendes Ganze, sondern sind theils von hierher, theils von dorther genommen. Es sollen im Ganzen nur Bestätigungen für die Anklage seyn, welche der Apostel gegen die Juden ausgesprochen hat. Hauptsächlich sind diese Stellen aus den Psalmen und aus Jesajas hergenommen. Paulus citirt aber auch hier wieder nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach, und läßt ganze Sätze aus, welche gerade nicht in seinen Gedankengang passen. So ist V. 10, 11 und 12 aus dem Anfang des 10ten oder 53sten Psalms genommen, welche beide vollkommen übereinstimmen; es sind aber mehrere Sätze ausgelassen und manche in erzählender Form ausgedrückt, welche dort in fragender Form stehen.

Die zwei ersten Sätze des 13ten Verses sind aus Ps. 5, 10 genommen und der dritte Satz aus Ps. 140, 4.

Der 14te Vers ist aus Psalm 10, 7 genommen,

Vers 15, 16 und 17 ist aus Jesajas 59, 7 und 8 genommen; es sind aber auch in den andern Propheten ähnliche Aussprüche.

Der letzte Ausspruch V. 18 ist wieder aus den Psalmen, und zwar aus Ps. 36, 2 genommen.

Vers 19.

Dieser Vers schließt sich eng an den 9ten an; das dazwischen

Liegende war nur ein Nachweis aus der heiligen Schrift, daß der Vordersatz: alle Menschen ohne Unterschied, die Juden eben so gut als die Heiden, sind der Sünde unterworfen, seine Richtigkeit habe. Aber mit Vers 19 wird der im 9ten Verse angefangene Beweis fortgesetzt. Wenn man den 9ten Vers als den major eines logischen Schlusses ansehen will, so ist der 19te Vers der minor und der 20ste die conclusio.

Man hat bisher den 19ten Vers nur auf die vorhergehenden Citate bezogen, ohne zu bedenken, ob dabei ein Gedankenzusammenhang möglich sey, und man mußte deßhalb auch ganz willkührlich das Wort νόμος für die ganze heilige Schrift erklären, weil nicht das eigentliche Gesetz, sondern die Psalmen und Propheten jenes sagen, da doch Paulus sogleich im 21sten Verse das Gesetz und die Propheten als besondere Bestandtheile der heiligen Schrift unterscheidet. Es ist aber der Sinn der Worte: alles, was das Gesetz sagt, nicht der, daß jene Anklagen darunter gemeint seyen, sondern es sind die eigentlichen Aussprüche des Gesetzes darunter verstanden, welche das Verbrechen und zugleich die Art und Weise der Bestrafung desselben enthalten. Besonders wird hierbei auf die Strafe gesehen, und Paulus sagt nun gerade davon, es sey allgemein bekannt, daß diese Strafe nicht gegen solche ausgesprochen sey, welche außerhalb des Gesetzes und des Bundes mit Gott stehen, sondern daß sie gerade gegen diejenigen ausgesprochen sey, welche innerhalb des Bundes mit Gott und in dem Gesetze sich befinden, und zwar sey sie deßwegen ausgesprochen, damit jeder Mund verschlossen werde und keine Entschuldigung habe, und die ganze Menschheit Gott angeklagt sey.

ὑπόδικος, angeklagt als schuldig eines Verbrechens, nämlich durch ihr eigenes Gewissen und ihr eigenes Gesetz, die Heiden durch das Gesetz, welches in ihren Herzen geschrieben ist, die Juden durch das geschriebene Gesetz.

Vers 20.

Daraus nun, daß die Juden eben so wie die Heiden unter der Sünde stehen und ganz dieselben Sünden unter sich herrschen lassen, daß aber auch ihnen gerade durch das Gesetz dieselbe Strafe der Sünde gedroht ist, nämlich der Zorn Gottes, der sie vom ewigen Leben ausschließt; daraus nun in Verbindung mit dem vorher Nachgewiesenen, daß die Juden ihren eigentlichen Vorzug vor den Heiden,

aus welchem ihnen ein Vortheil hätte erwachsen können, Ein- für allemal verscherzt haben, indem sie die Verheißung von sich abgewiesen haben: daraus ergibt sich, daß sie auch in Zukunft keinen Vortheil mehr erlangen können oder daß nie Jemand aus den Werken des Gesetzes gerecht werden könne; und somit ist dadurch bewiesen, daß die Juden in keiner Hinsicht einen Vortheil haben vor den Heiden.

Dies ist zusammengezogen der Beweis, welcher von Vers 9 bis 20 geführt ist. Es bedarf aber dieser Beweis zur deutlicheren Einsicht noch einiger Erklärungen, und diese werden im Folgenden, vom letzten Satze des zwanzigsten Verses an gegeben.

Bei der Erklärung dieses Verses ist besonders das Futurum δικαιωθήσεται zu berücksichtigen. Es muß streng als Futurum genommen werden, so daß es den Sinn gibt: nie wird nun Jemand durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden, nachdem einmal das, was dem Gesetze einen Werth gab, nämlich die Verheißung Gottes, erfüllt ist. Nur durch diese Verheißung ist das Gesetz etwas, und nur durch sie haben die Juden einen Vorzug vor den Heiden und konnten im Glauben an die Verheißung gerechtfertigt werden; jetzt aber, nach der Erfüllung der Verheißung und bei dem gräßlichen Unglauben der Juden, daß sie die wirkliche Erfüllung gar nicht anerkennen, ist aller Werth des Gesetzes aufgehoben, und es wird Niemand mehr durch die Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden.

διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας sc. ἐστίν oder γίνεται, denn durch das Gesetz ist nur die Erkenntniß der Sünde. Das Gesetz war von Anfang und ist fortwährend nur dazu geeignet, die Sünde recht deutlich erkennen zu lassen und geschrieben vor Augen zu stellen, was das eigene Herz des Menschen nicht gern gegen sich ausspricht. Weiter hat es durchaus keinen Werth, und wenn Gott nicht noch die Verheißung der Erlösung dazu gegeben hätte, so wären die Heiden den Juden ganz gleich. Nur durch die göttliche Gnade, welche den Menschen die Erlösung gewährte, und durch die selbstthätige Annahme dieser Erlösung ist die Erhebung und Besserung der Menschheit möglich, und nur durch die zugleich mit dem Gesetze gegebene Verheißung der Erlösung unterscheidet sich der Jude von dem Heiden und kann durch gläubiges Annehmen derselben gerechtfertigt werden.

Vers 21.

Nachdem der Apostel das Wesen des Gesetzes ausgesprochen hatte, daß es nämlich nur die Sünde erkennen lasse, geht er jetzt zu dem über, was eigentlich dem Gesetze seinen Werth gab, nämlich der Verheißung der Erlösung. Diese Verheißung ist nun erfüllt, der Erlöser und Versöhner der Menschheit ist gesandt worden und hat sein Werk vollbracht; es ist nun die Möglichkeit, vor Gott gerecht zu werden durch den Glauben an Jesus Christus der Menschheit schon gegeben, und sie kann somit jetzt wirklich die Gerechtigkeit vor Gott erlangen. Und zwar ist diese Erfüllung der Verheißung nicht durch das Gesetz gegeben, das Gesetz ist es nicht, was die Möglichkeit zur Rechtfertigung vor Gott verwirklichte; sondern sowie schon die Verheißung etwas Anders, als das Gesetz, war und neben dem Gesetz bestand, so ist auch die Erfüllung derselben nicht das Gesetz, sondern etwas Anders, ganz außer demselben Liegendes, nämlich die Sendung Jesu Christi.

Diese Ideen liegen dem 21sten Verse zu Grunde, welcher ebenfalls wieder als minor zu dem vorhergehenden major (*διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*) angesehen werden kann, worauf sodann V. 27 die conclusio folgt.

χωρὶς νόμου, ohne das Gesetz, gesondert von dem Gesetze.

δικαιοσύνη θεοῦ, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und die wiederum zugleich nur Gottes Gerechtigkeit ist.

πεφανέρωται, sie ist schon geoffenbart worden, d. h. es ist keine Verheißung mehr, sondern die Verheißung ist erfüllt.

Vers 22.

δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, „die Gerechtigkeit aber Gottes", oder: „nämlich die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Jesus Christus," und zwar *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* sc. *οὖσαν* oder *γενομένην*, welche Alle, die da glauben, betrifft, und wegen Aller, die da glauben, geworden ist.

εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας bezeichnet die Richtung der Ausbreitung der Gerechtigkeit Gottes. Sie verbreitet sich über alle Menschen.

ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας bezeichnet das Ziel, worauf [illegible] Gerechtigkeit Gottes hingerichtet ist, oder weßhalb sie geschehen

Es ist dieser Satz, *δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησ*[illegible]

Χριστοῦ, εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας, nur eine nähere Erklärung des Begriffes *δικαιοσύνη θεοῦ* im vorhergehenden Verse.

Ebenso bezieht sich der folgende Satz: *Οὐ γάρ ἐστι διαστολή* nur auf den besonderen Theil des vorhergehenden Satzes *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας* und gibt den Grund davon an. Es ist nämlich kein Unterschied.

Vers 23—26.

Dieser Abschnitt bezieht sich bloß auf den vorhergehenden Satz *Οὐ γάρ ἐστι διαστολή* und weist nach, inwiefern kein Unterschied sey. Alle ohne Ausnahme haben nämlich gesündigt und berauben sich der Herrlichkeit Gottes.

ὑστεροῦνται kann als Passiv und als Medium angesehen werden. Als Passiv würde es mehr die Menschen als Strafe leidend bezeichnen, als Medium aber genauer ausdrücken, daß diese Strafe durch ihre eigene Schuld ihnen auferlegt wurde, oder daß sie sich dieselbe somit selbst auferlegt hätten.

ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ist die Herrlichkeit, welche Gott den Menschen bestimmt hat.

Vers 24.

δικαιούμενοι δωρεάν, gerechtfertigt werdend umsonst, ohne ihr Verdienst. In diesem Punkte sind nicht mehr alle Menschen ohne Unterschied. Alle ohne Unterschied haben gesündigt und leiden Mangel an der göttlichen Herrlichkeit; aber nicht alle werden gerechtfertigt. Welche aber von den Menschen gerechtfertigt werden, die werden es ohne ihr Verdienst durch Gottes Gnade. Weil nicht alle gerechtfertigt werden, deßhalb verläßt Paulus die frühere Construction und setzt das Participium, welches nur anzeigt, was mit den Menschen geschehen kann.

τῇ αὐτοῦ χάριτι, durch seine, nämlich Gottes Gnade. Die Gnade ist der Grund und die Ursache der Rechtfertigung.

διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, mittelst der Auslösung, Erlösung, die durch Jesus Christus geschehen oder vollbracht ist.

Vers 25.

ἱλαστήριον, das, was zur Aussöhnung, Versöhnung dient, das Aussöhnungsmittel, Versöhnungsmittel.

Viertes Kapitel.

Vers 1.

Das ganze vierte Kapitel ist nur eine Fortsetzung des Dialogs, welcher mit dem 27sten Verse des dritten Kapitels anfieng. Es ist einundderselbe Inhalt, nämlich die Rechtfertigung durch den Glauben, welche sich durch den ganzen Dialog, Kap. III, 27 bis IV, 25, durchzieht und gegen verschiedene Zweifel und Fragen beantwortet wird. Es sind im Ganzen in diesem vierten Kapitel nur zwei Fragen, welche aufgeworfen und beantwortet werden, und somit im ganzen Dialog mit jenen 4 Fragen am Ende des dritten Kapitels in Allem sechs Fragen und eben so viel kürzere oder längere Antworten. Die vier ersten Fragen und Antworten haben wir schon erklärt; wir gehen also jetzt zu den beiden letzten über: *Τί οὖν ἐροῦμεν, Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα;* und die Antwort darauf V. 2 bis 8. Die zweite Frage ist etwas zusammengesetzter, als die früheren, und umfaßt V. 9 und 10. Ihre Beantwortung ist enthalten V. 11 bis 25.

Die vorliegende Frage im ersten Verse dieses Kapitels ist ebenso wie jede frühere aus allen vorhergehenden gefolgert. Wenn nun jeder Selbstruhm ausgeschlossen ist, will der Apostel sagen, und zwar durch das Wesen des Glaubens an Jesus Christus: was sollen wir nun sagen, daß Abraham, unser Vater, gefunden habe gemäß seines Lebens in dieser Welt, d. h. was hat Abraham dann für sein musterhaftes, frommes, heiliges Leben erhalten? nämlich zweifelnd, ob er denn überhaupt etwas erhalten habe, ob nicht sein ganzes Leben vergeblich gewesen sey.

εὑρηκέναι, gefunden haben, d. h. endlich erlangt haben. Sein frommes Leben wird als ein Suchen der Gerechtigkeit gedacht. Abraham bemühte sich, suchte mit seinem frommen Wandel vor Gott gerechtfertigt zu werden und erlangte auch diese Rechtfertigung, oder er fand sie.

κατὰ σάρκα, gemäß des Fleisches, d. h. gemäß des Lebens im Fleische, so wie sein Leben es verdiente.

derum nur Erklärung des kurz Vorhergehenden. Gott wollte seine Gerechtigkeit auf diese Art und Weise zeigen, daß er daraus erschien als ein Gott, der selbst gerecht ist und rechtfertigt jeden, der aus dem Glauben an Jesus Christus ist. Aus dem Glauben seyn heißt aber so viel als: aus dem Glauben abstammen, geboren seyn, also durch den Glauben wiedergeboren seyn zu einem neuen Leben.

Vers 27 u. 28.

Vers 27 bildet gewissermaßen den Schlußsatz zu der logischen Schlußfolge, welche Vers 20 mit *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* beginnt. Da wir, wie in dieser Satzverbindung nachgewiesen ist, nicht durch das Gesetz und seine Erfüllung, sondern durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt werden: so ist jede Prahlerei von Seiten des Menschen ausgeschlossen und kann durchaus nicht zugelassen werden, weil es eben nicht die Werke sind, welche den Menschen gerecht machen, sondern der Glaube.

Paulus drückt diesen Schluß in der Form von Frage und Antwort aus. Er fragt zuerst: „Wo ist nun also die Prahlerei?" Und die Antwort ist: *Ἐξεκλείσθη*, sie ist ausgeschlossen, sie kann nicht eingelassen, zugelassen werden.

Darauf fragt er ferner: „Mittelst, vermöge welches Gesetzes, mittelst, vermöge des der Werke?" Er bezieht sich bei allen diesen Fragen auf seinen vorhergehenden Vortrag und erwartet auch die Antwort aus demselben. Das Gesetz denkt sich hier der Apostel im Allgemeinen als das, vermöge dessen etwas verboten oder geboten wird; und wenn er zuerst fragt: „vermöge welches Gesetzes?" so ist dabei noch gar nicht auf das mosaische Gesetz gesehen. Erst bei der zweiten Frage deutet er auf das mosaische Gesetz und nennt es ein Gesetz der Werke, d. h. ein solches Gesetz, welches dieses und jenes zu thun gebietet. Der Sinn der Frage ist demnach: vermöge welches Gesetzes ist geboten, daß der Selbstruhm, die Prahlerei nicht stattfinden dürfe?

In der Antwort auf diese zweite Frage wird zuerst die Frage selber verneint: *Οὐχὶ*, nein, keineswegs verbietet das Gesetz der Werke den Selbstruhm, ja gerade im Gegentheil, es erregt denselben und befördert denselben. Sodann wird die eigentliche Antwort gegeben und zugleich im 28sten Verse der Grund dieser Antwort angeführt. Die eigentliche Antwort heißt: vermöge des Gesetzes

von Anrechnen eines Lohnes reden. Dem, welcher etwas verdient, hat man den Lohn gar nicht anzurechnen gemäß der Gnade (wie es die Gnade zu thun pflegt), sondern gemäß der Schuldigkeit, d. h. dem muß man seinen Lohn geradezu geben, von dem versteht es sich von selbst, daß er gerecht wurde, und braucht gar nicht erzählt zu werden. Dem aber, der es nicht verdient, aber auf den, welcher den Unheiligen gerecht macht, glaubt, dem wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet, von dem versteht es sich nicht von selbst und muß erwähnt werden.

Vers 6 — 8.

In Uebereinstimmung mit dem vorhergehenden Ausspruche der heiligen Schrift und mit der Schlußfolgerung des Apostels spricht David die Seligpreisung des Menschen aus, welchen Gott die Gerechtigkeit zurechnet ohne die Werke, indem er sagt: Selig sind die, deren Ungerechtigkeiten entlassen sind, und deren Sünden bedeckt sind. Selig ist der Mann, welchem Gott die Sünde nicht anrechnet.

Die Stelle ist aus den Psalmen genommen und findet sich Ps. 32, 1 und 2. In dieser Stelle wird offenbar nichts von einem Erwerb und Verdienst der Seligkeit durch Werke gesprochen. Es beruht vielmehr diese ganze Seligpreisung auf dem Bewußtseyn, daß alle Menschen Sünder sind, daß sie nicht von Verdienst reden können, sondern nur von Vergebung ihrer Sünden, daß ihr Herz erfüllt seyn muß von dem Wunsche nach Verzeihung und von der Sehnsucht nach Versöhnung.

Vers 9 u. 10.

Diese beiden Verse enthalten die letzte Frage des ganzen Dialogs, welcher Kap. III, 27 begann, und sind hervorgegangen einerseits aus dem Zugeständniß aller früheren Antworten, andererseits aus dem letzten noch übrigen Zweifel. Wenn es nämlich sich wirklich so verhält, und wenn dieses Alles zugegeben wird, wie es im Vorhergehenden beantwortet worden ist; wenn jeder Selbstruhm ausgeschlossen ist und auch Abraham nur durch seinen Glauben gerechtfertigt wurde: so fragt es sich immer noch, ob nicht das Gesetz eine nothwendige Uebergangsstufe bildet zur Erlangung der Gerechtigkeit durch den Glauben, und ob nicht jene Aussprüche der heiligen

Schrift, wovon V. 3 bis 8 die Rede war, gerade nur auf diejenigen Menschen bezogen werden müssen, welche unter dem Gesetz und im Bunde mit Gott stehen.

Das letztere steht zuerst in der Frage V. 9, weil gerade jene Aussprüche der heiligen Schrift vorhergehen. Und es heißt demnach die Frage: Diese Seligpreisung also bezieht sich auf die Beschneidung oder auf die Vorhaut? Wir geben nämlich zu, daß dem Abraham der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. Wie wurde er also angerechnet? Während er in der Beschneidung war, oder in der Vorhaut?

Vers 11 u. 12.

Von V. 11 bis 25 geht die Antwort auf die vorhergehende Frage. Sie schließt sich geradezu an den letzten Theil der Frage an, welcher die ganze Frage enthält, und beantwortet dieselbe apodiktisch, streng an die Geschichte Abrahams sich anschließend und aus ihr nachweisend, wie dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet worden sey. „Nein," sagt der Apostel, „nicht während er in der Beschneidung war, sondern während er in der Vorhaut war." Es ist also die Beschneidung oder dieses äußere Eintreten in den Bund mit Gott nicht eine nothwendige Uebergangsstufe zur Erlangung der Gerechtigkeit durch den Glauben. Die Geschichte zeigt vielmehr, daß er das äußere Zeichen der Beschneidung nur empfangen habe als Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens, welchen er in der Vorhaut hatte, d. h. es wurde bei ihm und von ihm nur noch äußerlich besiegelt, was schon längst vorher von ihm innerlich geschehen war; und zwar geschah dieses deßhalb, damit er einerseits, weil ihm vor der Beschneidung der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, der Vater aller derer sey, welche trotz der Vorhaut glauben, daß auch ihnen die Gerechtigkeit angerechnet werde; und damit er andererseits, weil er die Beschneidung empfieng, auch der Vater der Beschneidung sey für diejenigen, welche nicht allein aus der Beschneidung abstammen, sondern welche auch wandeln in den Spuren, Fußtapfen des Glaubens, welchen unser Vater Abraham in der Beschneidung hatte.

Zu εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν gehören zwei Prädicate, das eine πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, und das andere πατέρα

δι᾽ ἀκροβυστίας, durch die Vorhaut hindurch, d. h. ungeachtet der Vorhaut, ohne daß sie hindert, trotz der Vorhaut. Vergl. dieselbe Bedeutung der Präposition *διά* Kap. II, 27; XIV, 20; 1 Tim. 2, 15.

εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς τὴν δικαιοσύνην. Dieser Satz steht nicht parallel mit dem vorhergehenden *εἰς τὸ εἶναι* cet. und ist auch nicht als Parenthese anzusehen, sondern er ist durchaus abhängig von dem vorhergehenden Satze und wird regiert von *πιστευόντων*. Das Wort *πιστεύειν* wird bekanntlich mit *εἰς* construirt; man sagt *πιστεύειν εἴς τι*, und das, woran jene glauben, das Object des Glaubens, ist hier in einem ganzen Satz gegeben. Sie glauben an das auch ihnen Angerechnetwerden der Gerechtigkeit, d. h. daß auch ihnen die Gerechtigkeit angerechnet werde.

Vers 13.

Dieser Vers bezieht sich auf den zunächst vorhergehenden. Paulus hatte darin ausgesprochen, daß Abraham der Vater der Beschneidung geworden sey, nämlich für diejenigen, welche nicht allein aus der Beschneidung abstammen, sondern zugleich auch in den Fußtapfen seines Glaubens wandeln. Dies erhellt dadurch, daß nicht um des Gesetzes willen dem Abraham oder seinem Saamen die Verheißung gegeben wurde, daß er die Welt ererben solle, sondern um der Gerechtigkeit des Glaubens willen, wie aus der Geschichte ersehen werden kann.

τῷ Ἀβραάμ, ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, dem Abraham oder seinem Saamen, d. h. man mag die Verheißung beziehen, wie man will, entweder auf Abraham oder seinen Saamen.

κληρονόμον εἶναι τοῦ κόσμου, Erben der Welt seyn, die Welt ererben. Es fragt sich, was hier unter Welt zu verstehen sey. Man denkt sich gewöhnlich die Menschen darunter und erklärt, daß es soviel bedeute als: der Vater vieler Völker seyn. Allein theils ist diese ganze Erklärung höchst willkührlich, theils eine solche Verheißung höchst unbedeutend und unpassend.

Was hier unter Welt zu verstehen sey, ergibt sich, wenn man den folgenden Vers hinzubetrachtet. Offenbar hat das *κληρονόμοι* V. 14 dasselbe Wort zum Object wie *κληρονόμον* V. 13. Es kann aber hierbei das Wort Welt nichts Anders, als das Ziel des Glaubens, als die Belohnung, welche derselbe durch die Gnade Gottes empfängt, bedeuten.

Diese Belohnung des Glaubens ist aber die Wiederherstellung des Menschen in seinen eigentlichen Zustand, und dieser Zustand der eines Herrn der Welt. Denn dazu wurde der Mensch geschaffen, dies ist seine ursprüngliche Bestimmung. Jener Ausdruck, die Welt ererben, sagt demnach eben so viel als: in seinen ursprünglichen Zustand mit aller seiner Kraft und Fähigkeit und dadurch auch in den Stand der Vollkommenheit und Seligkeit versetzt werden. Man vergleiche eine ähnliche Verheißung Christi Matth. 5, 5.

Vers 14.

Zur Erklärung dieses Verses gehört vor Allem die Erklärung der Worte: *Εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου, κληρονόμοι.* Daß dieses zwei verkürzte Sätze sind, wird allgemein anerkannt. Zu ihrer Vervollständigung ergänzt man gewöhnlich zweimal *εἰσί*, einmal zu *οἱ ἐκ νόμου*, und das zweitemal zu *κληρονόμοι*, so daß der Sinn entsteht: wenn diejenigen, welche von dem Gesetze sind, Erben sind rc. Aber der Ausdruck: von dem Gesetze seyn hat durchaus keinen Sinn. Zwar sagt der Apostel kurz vorher: *ἐκ περιτομῆς* sc. *οὖσι*, welche von der Beschneidung sind; aber dies ist etwas ganz Anderes. Das Wort Beschneidung steht hier collectiv für alle, welche beschnitten wurden, also für alle Juden, wie dies schon öfters vorher der Fall war, und von diesen findet eine wirkliche Abstammung Statt, nicht aber von dem Gesetze.

Am einfachsten und richtigsten werden jene Sätze vervollständigt, wenn man zu *οἱ ἐκ νόμου* ergänzt *κληρονόμοι*, und zu dem vorhandenen *κληρονόμοι* das Zeitwort *εἰσί*, so daß der Sinn entsteht: denn wenn diejenigen, welche dem Gesetze nach Erben sind, ererben sollten. Dieselbe Construction findet sich mehrmals bei dem Apostel; cf. Kap. II, 28.

οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι sind demnach die Erben nach oder aus einem Gesetze, die gesetzmäßigen, natürlichen Erben, die Kinder, die Nachkommen. *νόμος* ist hier nicht als das bestimmte mosaische Gesetz anzusehen, sondern überhaupt als ein Gesetz, welches über die Erbschaft besteht, als das Naturgesetz der Erbschaften. Nichtsdestoweniger sind *οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι* die Juden, die unter dem bestimmten mosaischen Gesetze stehen, aber sie sind nicht wegen des Wortes *νόμου* darunter zu verstehen, sondern wegen ihrer gesetzmäßigen, natürlichen Abstammung von Abraham.

von Anrechnen eines Lohnes reden. Dem, welcher etwas verdient, hat man den Lohn gar nicht anzurechnen gemäß der Gnade (wie es die Gnade zu thun pflegt), sondern gemäß der Schuldigkeit, d. h. dem muß man seinen Lohn geradezu geben, von dem versteht es sich von selbst, daß er gerecht wurde, und braucht gar nicht erzählt zu werden. Dem aber, der es nicht verdient, aber auf den, welcher den Unheiligen gerecht macht, glaubt, dem wird sein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet, von dem versteht es sich nicht von selbst und muß erwähnt werden.

Vers 6—8.

In Uebereinstimmung mit dem vorhergehenden Ausspruche der heiligen Schrift und mit der Schlußfolgerung des Apostels spricht David die Seligpreisung des Menschen aus, welchen Gott die Gerechtigkeit zurechnet ohne die Werke, indem er sagt: Selig sind die, deren Ungerechtigkeiten entlassen sind, und deren Sünden bedeckt sind. Selig ist der Mann, welchem Gott die Sünde nicht anrechnet.

Die Stelle ist aus den Psalmen genommen und findet sich Ps. 32, 1 und 2. In dieser Stelle wird offenbar nichts von einem Erwerb und Verdienst der Seligkeit durch Werke gesprochen. Es beruht vielmehr diese ganze Seligpreisung auf dem Bewußtseyn, daß alle Menschen Sünder sind, daß sie nicht von Verdienst reden können, sondern nur von Vergebung ihrer Sünden, daß ihr Herz erfüllt seyn muß von dem Wunsche nach Verzeihung und von der Sehnsucht nach Versöhnung.

Vers 9 u. 10.

Diese beiden Verse enthalten die letzte Frage des ganzen Dialogs, welcher Kap. III, 27 begann, und sind hervorgegangen einerseits aus dem Zugeständniß aller früheren Antworten, andererseits aus dem letzten noch übrigen Zweifel. Wenn es nämlich sich wirklich so verhält, und wenn dieses Alles zugegeben wird, wie es im Vorhergehenden beantwortet worden ist; wenn jeder Selbstruhm ausgeschlossen ist und auch Abraham nur durch seinen Glauben gerechtfertigt wurde: so fragt es sich immer noch, ob nicht das Gesetz eine nothwendige Uebergangsstufe bildet zur Erlangung der Gerechtigkeit durch den Glauben, und ob nicht jene Aussprüche der heiligen

als collective Begriffe gebraucht, so wie ἀκροβυστία und περιτομή häufig gebraucht werden. ὁ νόμος bezeichnet Alle, welche in oder unter dem Gesetze stehen, und πίστις Alle, welche glauben. Beide sind die Nachkommen Abrahams, weil Abraham sowohl glaubte, als auch unter dem Gesetze stand durch die Beschneidung, und für jeden Einzelnen von diesen beiden verschiedenen Nachkommenschaften Abrahams steht die Verheißung gleich fest und gleich unumstößlich.

ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν. Mit diesen Worten beginnt eine Schilderung Abrahams, welche sich in mehreren parallelen Satzverbindungen bis V. 21 erstreckt. Das erste Glied dieser parallelen Satzverbindungen geht bis zum Ende des 17ten Verses, das zweite bis zum Ende des 18ten Verses, das dritte umfaßt V. 19, 20 und 21. Die beiden ersten Glieder sind durch keine Conjunction verbunden, sondern es ist das Pronomen relativum bei dem zweiten wiederholt; das dritte ist durch die Conjunction καὶ verbunden, zu welcher noch das Fürwort ὅς hinzugedacht werden muß. Obgleich jene Satzverbindungen, grammatisch betrachtet, vollkommen parallel stehen, so findet dennoch, wenn man sie logisch betrachtet, eine gewisse Unterordnung Statt, indem das erste Glied derselben den Abraham mehr seinem Werthe nach für das gesammte Menschengeschlecht schildert, das zweite aber das Mittel, wodurch er jenen großen Werth erhielt, und das dritte den einzelnen Fall, woran sich jenes Mittel verwirklichte.

Das erste Glied jener Satzverbindungen besteht wiederum aus mehreren Theilen. Der erste Theil, ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν, gibt kurz und bündig den Werth Abrahams für das gesammte Menschengeschlecht an. Der zweite Theil desselben, καθὼς γέγραπται· „Ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε," weist die Ertheilung dieses Werthes an Abraham von Seiten Gottes in der heiligen Schrift nach. Es steht aber dieses geschrieben 1 Mos. 17, 5. Der dritte Theil desselben, κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ, τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, dient noch zur genaueren Bestimmung des Werthes Abrahams. Dieser dritte Theil bedarf jedoch hinsichtlich der Construction der Worte, als auch hinsichtlich der Bedeutung derselben noch einiger Erklärung. Die ersten Worte desselben, κατέναντι οὗ ἐπίστευσε θεοῦ, erscheinen sogleich als eine Attraction, welche aber das Unregelmäßige zu haben scheint, daß das Zeitwort des relativen Satzes den Dativ, und nicht den

Accusativ regiert, und demnach der Dativ, ᾧ, von dem Genitiv θεοῦ attrahirt worden sey. Denn aufgelöst würden jene Worte nach der gewöhnlichen Erklärung heißen: κατέναντι θεοῦ, ᾧ ἐπίστευσε. Allein es ist höchst unwahrscheinlich, daß Paulus so sehr gegen die Regeln der griechischen Sprache verstoßen und das Relativum im Dativ mit einem anderen Casus attrahirt habe, von welchem Falle sich kein anderes Beispiel in der griechischen Sprache nachweisen läßt. Es steht demnach zu vermuthen, daß auch hier das Relativum eigentlich im Accusativ stehen müßte, wenn man die Attraction auflösen wollte, und daß es demnach heißen müßte: κατέναντι θεοῦ, τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς, καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, ὃν ἐπίστευσε. Die Construction ὃν ἐπίστευσε ist aber als eine elliptische anzusehen, welche leicht durch den Zusatz des Zeitworts εἶναι ergänzt werden kann, so daß sie dann heißt ὃν εἶναι ἐπίστευσε, d. h. welchen er zu seyn glaubte, oder: von dem er glaubte, oder: wie er glaubte, daß er sey, nämlich ein Gott, der die Todten lebendig macht, und der das Nichtseyende zum Seyn ruft.

Gerade durch diese Erklärung der Worte ὃν ἐπίστευσε erhalten erst die Worte τοῦ ζωοποιοῦντος cet. eine bestimmte Bedeutung im Zusammenhang der Rede, indem sie angeben, wie Abraham Gott erkannte und glaubte; außerdem, wie jene Worte gewöhnlich erklärt werden, würden sie nur als eine höchst überflüssige Doxologie dastehen, welche den Zusammenhang der großen Satzverbindung nur stört und schwerer zu erkennen macht.

Es bleibt bei diesem ersten Gliede noch zu erklären, was heißt κατέναντι θεοῦ. Luther übersetzt es: „vor Gott;" κατέναντι heißt eigentlich: auf der entgegengesetzten, gegenüberstehenden Seite, entgegenstehend, gegenüber. κατέναντι θεοῦ hieße demnach: Gott gegenüber, aber freilich, wenigstens hier an dieser Stelle, nicht im feindlichen Gegensatze, sondern im ehrfurchtvollsten, gottesfürchtigsten Vergleich. Abraham wird hier gewissermaßen Gott gegenübergestellt und mit ihm verglichen. Aehnlich wie Gott unser Aller Vater ist, ist es auch Abraham, nämlich hinsichtlich des Glaubens. Der Glaube trat durch Abraham zuerst in seiner vollen Wirklichkeit und Vollkommenheit unter dem ganzen Menschengeschlechte auf und wurde zuerst in seiner ganzen Fülle verwirklicht. Abraham ist gleichsam als der Schöpfer des Glaubens in der Welt, als der Vater desselben unter den Menschen anzusehen, und Alle, die da glauben, sind

seine Nachfolger und gleichsam seine Nachkommen und Kinder hinsichtlich des Glaubens. κατέναντι θεοῦ kann demnach übersetzt werden: im Vergleich mit Gott, ähnlich wie Gott, nach dem Vorbilde Gottes, wie es Chrysostomus und Theophylactus erklären.

Vers 18.

Mit Vers 18 beginnt nun das zweite Glied jener Schilderung Abrahams, welches das Mittel angibt, wodurch Abraham unser Aller Vater geworden ist.

Ὃς παρ᾽ ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι ἐπίστευσεν, εἰς τὸ cet., welcher gegen alle Hoffnung in Hoffnung glaubte daran, daß er würde Vater vieler Völker u. s. w.

παρ᾽ ἐλπίδα, gegen Hoffnung. Er hatte nämlich gar keine Aussicht, daß seine Hoffnung erfüllt würde, und behielt dennoch seine Hoffnung und glaubte an ihre Erfüllung.

ἐπ᾽ ἐλπίδι, auf Hoffnung, nämlich gestützt, gegründet, oder in Hoffnung stehend.

εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν, an das, daß er würde Vater vieler Völker. Es wird hiermit nicht der Endzweck und Grund angegeben, weßhalb Abraham glaubte, sondern der Gegenstand des Glaubens, sein Endziel, genannt.

κατὰ τὸ εἰρημένον, gemäß des Ausspruches, nach Art und Weise des Ausspruchs oder nach dem Maaße des Ausspruchs, in dem Verhältnisse desselben. Der Ausspruch steht 1 Mos. 15, 5 und verheißt dem Abraham eine Menge von Nachkommen, wie die Sterne am Himmel.

Vers 19—21.

Diese Verse 19, 20 und 21 enthalten das dritte Glied von der Schilderung Abrahams, welches das Vorhergehende genauer und im Einzelnen nachweist.

μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει, nicht schwach werdend am Glauben. Dies steht besonders in Rücksicht auf sein Schwachwerden am Leibe, bei seinem fortwährenden Aelterwerden. Obgleich er also immer schwächer und schwächer am Leibe wurde, so wurde er doch nicht schwächer am Glauben, sondern blieb vielmehr in derselben Kraft, wie von Anfang, und überwand alle Hindernisse.

οὐ κατενόησε, er sah nicht hin, nämlich um in Erwägung und Beurtheilung zu ziehen.

εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, aber hinsichtlich der Verheißung Gottes zweifelte er nicht mit Unglauben. Dieser Satz steht ganz parallel mit dem vorhergehenden *οὐ κατενόησε* cet. Hinsichtlich der Beschaffenheit seines eigenen Leibes und des Leibes seiner Frau stellte er keine Betrachtung an, welche seinen Glauben schwächer machen könnte; hinsichtlich der Verheißung Gottes aber zweifelte er nicht mit Unglauben. Die adversative Partikel *δὲ* bezieht sich einzig und allein auf die Worte *εἰς τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ*, nicht auf den ganzen Satz; sie verbindet hier nicht die beiden Sätze, sondern nur die verschiedenen Begriffe.

ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, sondern er wurde ermächtigt, erkräftet durch Glauben, er erhielt in seinem Innern fortwährend Kraft und Stärke durch den Glauben.

δοὺς δόξαν τῷ θεῷ, gegeben habend Gott die Ehre, indem er Gott die Ehre gab, d. h. ihm die Ehre zuschrieb, von ihm Alles erwartete, nicht auf seine eigene Kraft hoffte und baute.

πληροφορηθείς, ganz erfüllt davon, daß rc.

Vers 22.

Der 22ste Vers schließt sich als Schlußsatz an die vorhergehende Schilderung Abrahams an und führt auf diese Weise die ganze bisherige Antwort, von V. 10 *Οὐκ ἐν περιτομῇ* an bis V. 21, zu der Frage zurück, welche V. 9 u. 10 gestellt ist. Man kann diesen Vers deßhalb am besten als einen bloßen Anhang zu jener Schilderung Abrahams ansehen und in Verbindung mit den vorhergehenden Sätzen übersetzen: weßhalb es ihm auch zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. Das *Διὸ* bezieht sich demnach auf das, was in den beiden letzten Gliedern jener Schilderung V. 18—21 von Abraham ausgesagt wurde, und es ist dieses Wort hier relativ zu nehmen.

Vers 23—25.

Zum Beschlusse seiner Antwort auf jene Frage V. 9 und 10 und zum Beschlusse des ganzen Dialoges zeigt der Apostel noch kurz, daß alle Menschen auf dieselbe Weise gerechtfertigt werden wie Abraham, nämlich durch den Glauben.

Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον, es ist aber nicht für ihn allein geschrieben, nämlich das, daß es ihm zur Gerechtigkeit angerechnet

worden sey; sondern auch für uns, welchen es in Zukunft sollte angerechnet werden.

Was dem Abraham verheißen wurde, das gilt nicht ihm allein, sondern allen Menschen; Gott ist nicht etwa bloß ein Gott Abrahams, sondern aller Menschen Gott, und nicht bloß der Juden Gott, sondern auch der Heiden.

Fünftes Kapitel.

Vers 1.

Mit dem fünften Kapitel beginnt ein neuer Abschnitt des Briefes. Der Apostel hatte vorher von der Art und Weise unserer Rechtfertigung gesprochen, wie wir nur durch den Glauben gerechtfertigt würden. Er wendet sich nun zu einem anderen Punkte, zur Darstellung der Folgen und Früchte, welche aus der Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus entspringen, und zwar für alle Menschen ohne Unterschied, für die Heiden sowohl als auch für die Juden. Dies letztere muß besonders festgehalten werden; denn hierauf beruht die ganze Anordnung der folgenden Darstellung. Wenn der Apostel auch noch so weit von dem Judenthume sich entfernt zu haben und nur mit dem Wesen des Christenthums beschäftigt zu seyn scheint: so spricht er doch immer in Beziehung auf das Judenthum und kommt immer wieder auf das Gesetz zurück und berücksichtigt die Einwürfe und Fragen, welche man von dem Standpunkte des Judenthums aus machen könnte. Cf. V, 20; VI, 1; VI, 15; VII, 1; VII, 7 cet.

Als Früchte unserer Rechtfertigung durch den Glauben gibt Paulus nur dieses beides an, erstens, daß wir Friede haben mit Gott, und zweitens, daß wir uns rühmen auf die Hoffnung unserer zukünftigen Herrlichkeit, der Herrlichkeit Gottes. Aber diese beiden Früchte sind auch von der Art, daß sie alle anderen Früchte unserer Rechtfertigung für dieses Leben umfassen, und der Apostel hat somit mit [illegible] genannt. Denn jener Friede mit Gott

ist die schönste Blüthe des neuen Lebens (cf. die Anmerkung zu Römer I, 7); er ist der Inbegriff aller der Segnungen und Gnadengaben, welche dem Wiedergebornen zu Theil werden und das neue Leben verschönern. Jenes Rühmen aber auf die Hoffnung der Herrlichkeit Gottes ist diejenige Aeußerung des neuen Lebens, welcher dasselbe nur in seiner höchsten Vollkommenheit fähig ist, wenn der wiedergeborne Mensch sich vollkommen seines neu empfangenen Lebens bewußt ist, sowie auch alles dessen, was er mit diesem Leben empfangen hat und durch dasselbe erstreben kann. Nur das vollkommenste Bewußtseyn von dem Werthe des neuen Lebens, von seiner Kraft und Hoheit, und nur die aus diesem Bewußtseyn entspringende Sicherheit hinsichtlich der folgenden Entfaltungen und Entwickelungen der Zukunft, nur dies kann jenen Ruhm bewirken. Beides zusammen, dieses Rühmen und jener Besitz des Friedens, setzt somit die höchste Vollkommenheit des neuen Lebens voraus und umfaßt demnach auch alle Früchte unserer Rechtfertigung.

Aber beides, dieser Besitz des Friedens mit Gott und dieser Ruhm über die Hoffnung der Herrlichkeit Gottes, ist auch der eigentliche Ausdruck für das Verlangen der ganzen Menschheit, welches mehr oder weniger klar und deutlich bewußt in jedem Herzen lebt. Alle religiösen Wünsche für dieses Leben concentriren sich in dem, was der Apostel hier nennt: Friede mit Gott zu haben und sich rühmen zu können über die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit. Selbst der, welcher, wie man zu sagen pflegt, Gott einen guten Mann seyn läßt und an die Sittlichkeit dieses Lebens keine hohen Ansprüche macht und auf noch viele zukünftige Lebensstufen die Vollkommenheit aufschiebt; selbst dieser kann sich doch wenigstens nicht über alle Handlungsweisen dieses Lebens beruhigen, sondern sowie er über mancherlei Handlungen fremder Menschen sich empört und dieselben für strafbar erkennt, ebenso wird er auch wohl an sich selbst mancherlei entdecken, was einer Versöhnung bedarf, und was das Verlangen nach Frieden mit Gott in seiner Brust erregt.

Und ebenso, wie das menschliche Herz nach dem Besitze dieses Friedens verlangt, ebenso verlangt es auch nach der Sicherheit seiner Hoffnung einer zukünftigen Verklärung. Selbst wer sich auf den Gang der Natur verläßt und ruhig der Zukunft entgegensieht, erhält doch von dem Hinblick auf den Gang der Natur keine solche Sicherheit, wie er sie wünscht, er sieht doch kein Vollkommenerwer-

den durch den Tod, er kann doch in der Verwesung keinen Weg zur Verklärung erkennen; und wenn er sich bloß auf seine Seele verläßt: so erhält er doch dadurch keinen Zustand, dessen er sich rühmen könnte.

εἰρήνη πρὸς τὸν θεὸν ist ganz dasselbe, was der Apostel vorher Kap. I, 7 genannt hat *εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ*. An beiden Stellen ist einunddieselbe Friede gemeint. An jener früheren Stelle spricht aber Paulus als Wunsch aus, daß dieser Friede der christlichen Gemeine zu Rom von Gott gewährt werden möchte, daher *ἀπὸ θεοῦ*, von Seiten Gottes, während er an der letzteren Stelle ihn als Besitz der Menschen annimmt und ihn von Seiten des Strebens der Menschen ansieht. Denn sowie, von der einen Seite betrachtet, jener Friede von Gott gewährt werden muß, ebenso wird er auch, auf der andern Seite betrachtet, von den Menschen erstrebt; und weil nun dieses Streben von den Menschen ausgeht und zu Gott hin gerichtet ist, daher hier die Präposition *πρὸς*.

διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, durch unsern Herrn Jesum Christum. Christus ist es nämlich, der uns die Kraft gibt, jenen Frieden zu erstreben, sowie er es auch ist, der uns in den Zustand versetzte, welcher die Fähigkeit zu jenem Streben besitzt, oder mit andern Worten: sowie er der Anfänger unserer Heiligung ist, so ist er auch ihr Vollender.

Vers 2.

δι᾽ οὗ καὶ τὴν προςαγωγὴν ἐσχήκαμεν, durch welchen wir auch die Hinzuführung gehabt haben, d. h. durch welchen wir auch hinzugeführt worden sind. Man sieht hieraus deutlich, daß der Apostel zu solchen redet, welche schon zur neuen Menschen wiedergeboren sind, und welche das Bewußtseyn haben, daß ihnen das neue Leben nur durch Christus zu Theil wurde. Denn Paulus beruft sich hier gerades Wegs auf das Bewußtseyn, daß Christus sie nicht bloß neu belebte, sondern auch sie auserwählte und berief zu dem neuen Leben. Die *προςαγωγή* ist die Leitung, Lenkung der Menschen auf ihr wahres Heil hin, die Berufung, Erwählung zu Christen.

Das Object zu *προςαγωγή* ist *τῇ πίστει*, zum Glauben. Eigentlich müßte es zwar heißen *πρὸς τὴν πίστιν*, allein es ist auch erlaubt statt der Wiederholung der Präposition den Dativ zu setzen.

τῇ πίστει kann hier nicht statt ἐν τῇ πίστει oder διὰ πίστεως stehen, weil hier von etwas die Rede ist, was vor dem Glauben vorhergeht. Wer einmal den Glauben an jene Gnade hat, der bedarf nicht mehr der προςαγωγή, der Hinzuführung, sondern der steht schon in dem neuen Leben.

εἰς τὴν χάριν ταύτην ist zu τῇ πίστει zu beziehen, nämlich der Glaube an diese Gnade. Die Gnade ist das eigentliche Object des Glaubens. Wenn von Glauben die Rede ist, ist jedesmal die Begehrung und Aneignung der Gnade gemeint.

ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, in welcher wir stehen. Das Pronomen bezieht sich auf χάρις, Gnade. Das Perfectum ἑστήκαμεν hat hier, wie überall, die Bedeutung des Präsens: wir stehen.

καὶ καυχώμεθα, und wir rühmen uns. Dieser Satz ist auf das engste mit dem vorhergehenden Hauptsatz εἰρήνην ἔχομεν verbunden und contrahirt, so daß ebenso δικαιωθέντες ἐκ πίστεως hinzugehört, wie zu dem ersten Hauptsatze.

Gerechtfertigt aus dem Glauben rühmen wir uns auf die Hoffnung, wegen der Hoffnung oder über die Hoffnung der Herrlichkeit Gottes. Die Herrlichkeit Gottes ist der Zustand der Vollkommenheit, in welchen die Menschen versetzt werden. Einzugehen in die Herrlichkeit Gottes, das ist unsere Hoffnung, und über diese Hoffnung (ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ) rühmen wir uns. Statt der wörtlichen Uebersetzung hat hier die Vulgata die Erklärung des Ausdrucks, was unter der Herrlichkeit Gottes zu verstehen sey, nämlich gloria filiorum Dei.

Vers 3 u. 4.

Der 3te Vers schließt sich eng an den vorhergehenden Vers an, besonders an die Hauptgedanken desselben εἰρήνην ἔχομεν καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, und soll eine Erweiterung und Steigerung desselben seyn. Der erste Theil desselben: Οὐ μόνον δὲ ist eine Ellipse und muß durch den ganzen vorhergehenden Vers ergänzt werden. Es ist nicht allein das der Fall, daß wir jenen Frieden haben und uns rühmen über unsere Hoffnung auf die einstige Herrlichkeit, sondern auch 2c.

Der zweite Theil dieses Verses ist ebenfalls eine Ellipse, indem dem Satze: καὶ καυχώμεθα ἐν θλίψεσιν das Object fehlt. Denn was man gewöhnlich als Object zu dem Zeitwort καυχώμεθα ansieht, ἐν θλίψεσιν, dies kann keineswegs Object seyn. Es wäre

gegen allen Sprachgebrauch, wenn καυχώμεθα ἐν θλίψεσιν heißen sollte: wir rühmen uns über die Trübsale. Wörtlich und dem Sprachgebrauche gemäß übersetzt kann es nur heißen: wir rühmen uns in den Trübsalen, nämlich uns befindend. Das Object aber des Rühmens fehlt durchaus in diesem Satze und muß offenbar aus dem Vorhergehenden ergänzt werden. Als Object des Rühmens erscheinen aber daselbst die Worte ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, und diese wären sonach in diesen Satz hinzuzudenken, so daß er vollständig hieße: καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, wir rühmen uns auch in Trübsalen über die Hoffnung der Herrlichkeit Gottes.

Die Erweiterung, welche der vorhergehende Vers durch diesen Satz erhält, besteht in dem Begriff: in Trübsalen. Der Apostel will sagen: es ist unser ganzer Stand nicht von der gewöhnlichen Art und ebenso unser Rühmen nicht nach Art des Rühmens der Menschen im gewöhnlichen Leben; sondern wir rühmen uns, selbst wenn Trübsale noch dazukommen, wenn wir selbst von Trübsalen aller Art heimgesucht werden, und wenn gar keine Aussicht zur Abhülfe unserer Noth ist.

εἰδότες, bewußt, da wir uns bewußt sind. Paulus gibt jetzt den Grund an, warum wir auch in Trübsalen uns jener Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes rühmen.

ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, daß die Trübsal Geduld bewirkt, d. h. zur Geduld hinführt, den Menschen dahin bringt, daß er geduldig wird.

Vers 4.

ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, die Geduld aber führt zur Bewährung, d. h. durch die Vollendung der Geduld wird der Mensch bewährt.

ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα, die Bewährung aber führt zur Hoffnung, indem der Mensch gerade in dem Maaße, als er bewährt ist, auch seine Hoffnung auf die Erlangung der Herrlichkeit Gottes haben kann.

Mit diesem letzten Ausspruche hat Paulus das nachgewiesen, was er im Anfange des V. 3 beabsichtigte, daß wir nämlich auch in den Trübsalen uns jener Hoffnung rühmen können. Er hat nämlich gezeigt, wie auch in den Trübsalen und aus denselben jene Hoffnung entstehen kann, und ist somit durch dieses fortwährende Weiterschließen gleichsam in den Anfang V. 3 zurückgekehrt.

Vers 5.

ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, die Hoffnung aber beschämt nicht. Es fragt sich, was das Object zu καταισχύνει sey. Aus dem Zusammenhange läßt sich nichts Anderes, als ἡμᾶς hinzudenken. Da nun Paulus oben von uns ausgesagt hat: wir rühmen uns, καυχώμεθα, so erklärt sich, warum er hier sagt: „die Hoffnung beschämt uns nicht," nämlich uns, die wir uns rühmen. Wir werden nicht so beschämt, wie Andere beschämt zu werden pflegen, wann sie sich einer Sache gerühmt haben.

Der Grund aber, warum wir nicht ebenso beschämt werden, liegt darin, ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν, „weil die Liebe Gottes ausgegossen ist in unseren Herzen durch den heiligen Geist, der uns gegeben worden ist." Wir haben nämlich durch die Wiedergeburt den heiligen Geist empfangen. Durch diesen Geist aber ist nothwendiger Weise zugleich auch die Liebe Gottes in unsere Herzen eingepflanzt und gleichsam im ganzen Herzen überallhin, nach allen Seiten hin und hinsichtlich aller Thätigkeiten und Aeußerungen desselben ausgegossen. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ist die Liebe zu Gott. Diese ist es, welche die Wiedergeborenen erfüllt und beseligt und alle ihre Handlungen und Gesinnungen und Gedanken heiligt und ebendadurch ihren Ruhm in seinen Schranken hält und ihm seine rechte Richtung gibt, daß er nicht zu Schanden werden kann.

Vers 6.

Dieser Vers schließt sich an den gesammten vorhergehenden an, nicht an einen oder den anderen Theil desselben, und er weist nach, warum die Hoffnung, welche aus der in unser Herz ausgegossenen Liebe zu Gott entspringt, den, welcher sich ihrer rühmt, nicht beschämt und niemals beschämen kann. Der Grund davon liegt in der ganzen Art und Weise, wie unsere Erlösung von Christus vollbracht wurde. Denn Christus starb für Sünder noch in der Zeit, wo noch gar keine Kraft des neuen Lebens vorhanden war, wo wir noch gar nichts zur Erwerbung unserer Seligkeit vermochten, wo wir noch durchaus kraftlos und schwach waren.

Ἔτι ist zu ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν zu beziehen.

κατὰ καιρὸν heißt wörtlich: hinsichtlich der Zeit, was die Zeit betrifft, nicht aber, wie es gewöhnlich gegeben wird: zur bestimmten Zeit; dies müßte ἐν καιρῷ heißen.

ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, als wir noch schwach waren, d. h. als wir keine Kraft besaßen hinsichtlich der Erwerbung der Seligkeit und des ewigen Lebens, also: vor unserer Wiedergeburt.

ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε, er starb für Sünder, Gottlose. Dies ist der eigentliche Hauptgedanke des Verses. Der erste Theil des Satzes dient bloß zur näheren Angabe der Zeit.

Vers 7 u. 8.

Beide Verse geben an, wie es in der Art und Weise der Erlösung, nämlich darin, daß Christus für Sünder starb in einer Zeit, wo noch keine Wiedergeburt existirte, wie es also darin liegt, daß die Hoffnung der Christen sie nicht beschämen kann, wenn sie sich derselben rühmen. Dies erhellt daraus, daß nur mit Mühe und gewissermaßen mit Zwang Jemand für einen Gerechten stirbt, daß aber Gott seine Liebe gegen uns auf diese Weise darstellte, daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren. Dies ist der Hauptgedankengang in diesen beiden Versen. In diesen Gedankengang ist aber, gleichsam wie eine Parenthese zu dem ersten Theile desselben, noch ein anderer Satz eingeschoben, welcher den Ausspruch des Apostels in diesem ersten Theile berichtigt. Es könnte nämlich eingeworfen werden, daß manchmal ohne Mühe und ohne Zwang ein Mensch für den andern stirbt auf eine Weise, welche man einen freiwilligen Tod nennen kann, wenn z. B. der Sohn für seinen Vater, der Freund für seinen Freund stirbt. Paulus weiß dies eben so gut wie jeder Andere unter uns und hat dies schon gewußt und die allenfallsigen Einwürfe berücksichtigt, als er den ersten Satz des 7ten Verses schrieb. Deßhalb hat er ihn auch so ausgedrückt, daß er nicht mißverstanden werden kann, wenn man genau seine Worte betrachtet, und deßhalb hat er ferner in einem parenthetischen Beisatz die etwaigen Einwürfe beseitigt und das richtige Verständniß des ersten Satzes deutlicher hervorgehoben.

Der eingeschaltete Satz heißt: „Für den Guten wagt es leicht Jemand auch selbst zu sterben." Der erstere Satz dagegen heißt: „Mit Mühe wird Jemand für den Gerechten sterben." Um den Sinn eines jeden dieser beiden Sätze kennen zu lernen und einzusehen, wie dieselben sich berichtigen, müssen wir zuerst die einzelnen Wörter erklären.

Μόλις heißt: mit Mühe, mit Anstrengung, mit Ueberwindung

von mancherlei Hindernissen. Es steht dem Begriffe: „freiwillig" entgegen, wenn man dieses Wort in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt, nämlich so, daß der Wille des Menschen bei irgend einer Handlung ganz und gar frei ist und nicht fortwährend im Kampfe mit einem anderen Willen und einem anderen Wunsche in seiner eigenen Brust liegt, wenn es ihn keinen Zwang kostet. Christus ist z. B. freiwillig, ohne Mühe und ohne Zwang für die Menschen gestorben. Zwar finden wir auch bei ihm einen gewissen Kampf, aber wir sehen auch die kräftigste Ueberwindung des entgegenstehenden Willens und finden nach seinem Siege die völlige freiwillige Hingabe in den Tod, und zwar in den Tod für Sünder, für Ungerechte. Wenn Paulus sagt: „Mit Mühe wird Jemand für einen Gerechten sterben," so meint er damit, daß Niemand völlig den entgegengesetzten Willen, den Wunsch, am Leben zu bleiben, überwindet, sondern daß dieser Wille noch bis in den Augenblick des Todes dem Sterbenden Mühe machen und Anstrengung kosten werde. Und wenn dies bei dem Tode für einen Gerechten stattfinden wird, um wie viel mehr würde es bei dem Tode für einen Ungerechten stattfinden. Durch diesen außerordentlichen Kampf im letzteren Falle wird der Tod für einen Ungerechten ganz unmöglich gemacht; kein Mensch wird es unternehmen, für einen Ungerechten zu sterben.

ὑπὲρ δικαίου, für den Gerechten, Tugendhaften, Frommen. δίκαιος steht hier im Gegensatz gegen den Ungerechten, Gottlosen, den Sünder.

ἀποθανεῖται, er wird sterben. Paulus gebraucht hier das Futurum, um damit auszudrücken, daß auch dieses nach seiner Meinung noch nicht geschehen sey, daß also noch Keiner für einem Gerechten gestorben sey, und daß, wenn es in Zukunft geschehen sollte, dies nur mit Mühe, unfreiwillig, mit Zwang geschehen könne.

ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ, für den Guten. ἀγαθός steht hier offenbar in einem gewissen Gegensatz gegen δίκαιος. Es kann daher der Gute nicht ebensoviel bedeuten als der Tugendhafte oder der hinsichtlich gegen Gott gut zu Nennende, sondern es steht dieses Wort hier bloß in Bezug auf den einzelnen Menschen. Der Gute ist hier der, welcher hinsichtlich irgend eines Menschen sich als gut gezeigt hat, mag nun diese seine Güte hinsichtlich Gottes eine Tugend oder eine Schandthat gewesen seyn; also überhaupt der Wohlthäter, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob seine Wohlthat eine Gott wohl-

gefällige oder mißfallende That sey. In dieser Bedeutung kommt ἀγαθός auch bei den griechischen Profanschriftstellern vor; cf. Aelian. Var. Hist. III, 17: Ταραντίνοις ἐγένετο ἀγαθὸς Ἀρχύρας.

τάχα, leicht, bald. Es ist dieses Wort zu τολμᾷ zu beziehen. „Er wagt es leicht," d. h. es ist nicht so unmöglich, daß er es wagt; es kommt häufig vor, daß er es wagt.

καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν. Das Wörtchen καὶ dient hier zur Hervorhebung und zwar besonders zur Hervorhebung des ἀποθανεῖν. Das dazwischen geschobene Zeitwort τολμᾷ hindert nicht, beide Wörter, καὶ und ἀποθανεῖν, zusammen zu verbinden, da es nur des Rythmus wegen dazwischen geschoben ist und eigentlich an einer ganz anderen Stelle, etwa am Ende des Satzes stehen sollte. Paulus sagt aber hier nicht: „er stirbt", sondern: „er wagt es, zu sterben", um anzuzeigen, daß auch hierbei ein fortwährender Kampf stattfindet, daß auch dieser Tod kein ganz vollkommen freiwilliger, mit völligem Siege über die entgegenstehenden Wünsche ist, sondern daß der Kampf bis zum letzten Augenblick fortdauert und nur durch ein Wagen, nur durch Kühnheit und Trotz der Entschluß ergriffen und durch fortwährende Kühnheit und fortwährenden Trotz ausgeführt wird.

Paulus gesteht demnach in dem letzteren Satze zu, daß es Fälle geben kann und wirklich gibt, in welchen ein Mensch für den andern stirbt; aber er charakterisirt zugleich auch durch jedes einzelne Wort seines Satzes jene Fälle und sagt: „es ist jedesmal nur ein kühnes Wagen, in den Tod zu gehen, und ein muthiges Trotzen gegen die Furcht des Todes zum Besten eines Wohlthäters im weitesten Sinne des Wortes." So etwas fand aber bei Christus durchaus nicht Statt. Christus starb nicht für Wohlthäter, nicht für gute Leute, sondern für Sünder, welche ihn in jeder Hinsicht kränkten und anfeindeten; auch zeigt sich bei ihm keine Kühnheit und kein muthiges Trotzen, sondern im Gegentheil gerade die größte Betrübniß und Verzagtheit. Und dennoch überwindet er, also gewiß nicht auf eine Weise, daß man sagen kann, er habe die entgegengesetzten Wünsche betäubt, wie dies bei dem trotzigen Wagen der gewöhnlichen Menschen zu geschehen pflegt, sondern auf die Weise, daß er völlig in den Kampf einging und alle Kraft des entgegengesetzten Willens gegen sich wirken ließ und alle daraus entspringenden Schmerzen sanftmüthig und gelassen erduldete und überwand.

Aus dieser Erklärung des eingeschalteten Satzes ergibt sich auch

deutlich sein Verhältniß zu dem vorhergehenden Hauptsatze. Er soll berichtigen, was Paulus unter dem „Sterben für einen Gerechten“ verstehe, und soll verhüten, daß man nicht Kraut und Rüben untereinander menge und ganz verschiedenartige Fälle herbeiziehe, um den Ausspruch des Apostels zu widerlegen.

Vers 9.

Dieser Vers schließt sich wiederum an den vorhergehenden 6ten an und ist als Schlußfolge aus jenem Verse anzusehen. Der Zusammenhang ist dieser: Wenn Christus vor der Zeit der Wiedergeburt für uns als Sünder starb zu unserer Erlösung: um wie viel mehr können wir jetzt nach der Ausführung dieser schwersten That hoffen, daß er uns auch alle Früchte dieser Erlösung zu Theil werden lassen wird, indem sonst seine Erlösung für nichts und wider nichts geschehen wäre.

δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, nachdem wir nun gerechtfertiget sind durch sein Blut, d. h. nachdem nun Christus wirklich für uns gestorben ist und so große Leiden für uns übernommen hat. Die Worte *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ* drücken recht sehr die Schwere und Schmerzlichkeit seiner That aus; denn *αἷμα* dient hier zur Bezeichnung des blutigen, qualvollen Todes.

Πολλῷ οὖν μᾶλλον —— *σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*, um wie viel mehr werden wir also errettet, erlöset werden durch ihn von dem Zorn. Jener blutige Tod war an sich das schwerste Hinderniß der Erlösung der Menschheit, es war der erste, schwerste und doch unabweisbare Schritt zu ihrer Rettung aus dem Zorne; es war aber auch zugleich der Schritt, welcher durch seine fortwirkende Bewegung nothwendig die vollkommenste Errettung der Menschheit mit sich führte und gleichsam schon alle folgenden Schritte in sich einschloß. Nachdem nun also einmal dieser Schritt gethan war, warum sollten nicht die anderen folgen, welchen kein Hinderniß mehr entgegensteht, sondern welche nur den Erlösungstod zu ihrer Voraussetzung verlangen?

Vers 10.

Dieser Vers faßt das Ganze zusammen, was der Apostel von V. 6 bis V. 9 nachgewiesen hat, und gibt besonders die Art und Weise an, wie wir denn, nachdem wir durch den Tod Christi ver-

söhnt sind, errettet werden von dem Zorne Gottes. Wenn nämlich Christi Hingabe in den Tod so viele Kraft hatte, daß wir, die wir damals noch Feinde waren, dennoch mit Gott ausgesöhnt wurden: um wie viel mehr werden wir nun errettet werden, und welchen hohen Grad der Seligkeit werden wir nicht jetzt erlangen können durch das Leben desselben, d. h. während er ins Leben und zwar ins vollkommenste Leben eingegangen ist, also durch ihn, der aus dem Tode wiederum auferwecket ist und erhoben ist zur Herrlichkeit Gottes.

Ein besonderer Nachdruck liegt in diesem Verse auf den beiden entgegengesetzten Begriffen διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ und ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. Das erstere ist das Mittel, durch welches wir erlöst sind, das zweite ist der Zustand, in welchem sich Christus befindend die Erlösung vollendet. Daher die Verschiedenheit der Präpositionen διά und ἐν. ἐν τῇ ζωῇ steht ohngefähr gleich mit ζῶντος αὐτοῦ ἐν δόξῃ τοῦ θεοῦ.

Vers 11.

So wie der zehnte Vers die vorhergehenden V. 6 bis V. 9 zusammenfaßt, ebenso umfaßt jetzt der elfte Vers, während er sich auf der einen Seite an die vorhergehenden anschließt, auf der anderen Seite den Anfang dieses Abschnittes, nämlich die Verse 3, 4 und 5 zusammen und bildet auf diese Weise einen vollkommen abgerundeten Abschnitt oder eine vollkommen gegliederte Periode, welche sich an V. 2 anschließt.

Die Ellipse Οὐ μόνον δὲ muß aus dem vorhergehenden Verse ergänzt werden, und der vollständige Satz heißt sodann: πολλῷ μᾶλλον δὲ οὐ μόνον καταλλαγέντες, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ σωθησόμεθα, um wie viel mehr aber werden wir errettet werden, nicht allein versöhnt, sondern auch uns rühmend in Gott durch unsern Herrn Jesus Christus. Der ganze Satz ist vollgedrängt voll Begriffe. Alle Begriffe, welche im vorhergehenden Abschnitte weitläufiger besprochen oder ausgedrückt sind, sind in diesen Einen Satz zusammengedrängt und nur durch ein Paar Worte angedeutet, so daß aus dem Vorhergehenden Alles hinzugedacht werden muß.

Zu καυχώμενοι darf keineswegs ἐν τῷ θεῷ hinzu construirt werden, als ob dieses heißen könnte: uns rühmend auf Gott. Man vergleiche, was wir oben V. 3 über diese Construction gesagt haben.

Es muß vielmehr Alles, was der Apostel oben V. 2 und 3 zur näheren Bestimmung des Rühmens gesagt hatte, hier wiederum hinzugedacht werden, also: καυχώμενοι ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ ἐν ταῖς θλίψεσιν, „uns rühmend über die Hoffnung der Herrlichkeit Gottes auch in den Trübsalen."

ἐν τῷ θεῷ, in Gott, nämlich seyend. Dies ist der kürzeste Ausdruck für den Zustand der Christen als solcher, welche mit Gott versöhnt sind und in der Gnade stehen, wovon der Apostel im Vorhergehenden häufig gesprochen hatte, und was er hier bloß andeutet.

Vers 12.

Dieser Vers wird hinsichtlich seiner Construction sowohl, als auch hinsichtlich seines Zusammenhanges mit dem ganzen Gedankengange sehr verschieden erklärt. Sehen wir die Sache ganz einfach an, ohne auf die mannichfaltigen Erklärungsweisen Rücksicht zu nehmen, so erscheinen die ersten Worte Διὰ τοῦτο als der Anfang eines Satzes, in welchen mit dem Worte ὥσπερ ein anderer eingeschaltet wird. Wir haben demnach vor Allem das Ende des Satzes zu suchen, welcher mit διὰ τοῦτο anfängt, und wenn wir dieses und somit den ganzen Hauptsatz gefunden haben, so wird sich der eingeschaltete Satz leicht ergeben. Als Ende des mit Διὰ τοῦτο angefangenen Satzes können wir aber nichts Anderes finden, als die Worte: εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν. Der eingeschaltete Satz ist demnach dieser: ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Weil aber dieser eingeschaltete Satz eine Vergleichung enthält, so mußte der Hauptsatz die correlativen Wörter καὶ οὕτως noch erhalten. Wir hätten demnach jetzt den Hauptsatz folgendermaßen: διὰ τοῦτο — καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν. Hierzu gehört aber noch der Relativsatz ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Einfach und wörtlich übersetzt heißt diese Periode nun: „Darum, ganz wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt hineinkam und durch die Sünde der Tod, ist auch ebenso zu allen Menschen der Tod hindurchgedrungen, zu welchem hin sie alle gesündigt haben.

Betrachtet man den Hauptsatz allein, so heißt er: darum ist auch ebenso zu allen Menschen der Tod hindurchgedrungen. Dieser Satz ist an sich leicht verständlich; nur zwei Wörter sind es, welche

zu Fragen veranlassen, nämlich: **darum** und **ebenso**. Entsprechend dem Darum, διὰ τοῦτο, muß man fragen: **warum?** διὰ τί; und dem Ebenso, οὕτως, entsprechend muß man fragen: **wie?** ὡς oder ὥςπερ; Was die letztere Frage betrifft, so ist ihre Beantwortung am leichtesten gegeben, indem der eingeschaltete Satz sie enthält. Man muß also sagen: Gerade ebenso ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod; oder mit andern Worten: Gerade ebenso ist der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen, ganz wie die Sünde zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, nachdem sie einmal durch einen Menschen in die Welt kam und zur Existenz, zur Wirklichkeit und Wirksamkeit gelangt war. Es ist bei beiden, bei dem Tode wie bei der Sünde, dieselbe Art und Weise der Fortpflanzung, eine generatio aequivoca. Die zur Existenz gelangte Sünde erzeugt sich in dem nächsten anderen Menschen wieder durch sich selbst, durch ihre eigene Kraft, wenn sie nicht durch eine höhere Lebenskraft überwunden wird. So lange aber diese höhere Lebenskraft nicht vorhanden ist, und besonders in dem Falle, wenn der nächste andere Mensch nur die Lebenskraft dessen hat, welcher sündigte, d. h. durch welchen die Sünde die Existenz erlangt hat, wie dies bei den leiblichen Nachkommen eines Menschen der Fall ist: dann kann auch die Sünde nicht überwunden werden; dann pflanzt sie sich durch ihre eigene Kraft auch in diesen fort und wird zum Saamenkorn einer Saat, deren Frucht der Tod ist. Wir müssen es der Dogmatik überlassen, die nothwendige Folge des Todes auf die Sünde nachzuweisen, und entlehnen deßhalb hier nur den Satz, daß der Tod der Sünde Sold sey. Ebenso also, wie die Sünde, und nicht allein dies, sondern auch zugleich mit der Sünde pflanzt sich der Tod durch die ganze Menschheit hindurch.

Sind wir aber nun zu diesem Satze gekommen, welcher in den Worten: καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος ausgedrückt ist, so haben wir auch darin schon theilweise die Beantwortung der zweiten Frage: warum? διὰ τί; nämlich: warum ist der Tod ebenso zu allen Menschen durchgedrungen? Antwort: weil der Tod zugleich mit der Sünde sich fortgepflanzt. Aber diese Antwort ist nur eine theilweise Antwort; es bleibt noch übrig zu sagen, daß auch alle Menschen gesündigt haben, und dies geschieht in dem Beisatz: ἐφ'

ᾧ πάντες ἥμαρτον, welcher somit als der andere Theil der Antwort auf die Frage: warum? anzusehen ist.

Wir hätten somit die Antworten auf beide Fragen gefunden, und zwar in dem Einen Verse selber, und es bleibt uns jetzt nur noch übrig, den Zusammenhang desselben mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden aufzusuchen.

Seine Verbindung mit dem Vorhergehenden erscheint nicht sehr enge; es zeigt sich beim ersten Anblick durchaus gar kein Zusammenhang. Genauer steht er mit dem Folgenden in Verbindung und erscheint als der Anfang einer logischen Schlußfolge, deren Haupt- und Schlußsatz V. 18 enthalten sind. Dieser Satz ist folgender: „Wenn schon die Sünde zu allen Menschen durchgedrungen ist: so wird gewiß auch die Gnade Gottes zu allen Menschen durchzudringen vermögen und wirklich durchdringen; und wenn die Sünde in der ganzen Menschheit ihre Frucht trug, welche der Tod ist: so vermag auch die Gnade ihre Frucht zu tragen und alle Menschen in die Herrlichkeit des ewigen Lebens zu versetzen." — Da nun V. 12 nur als Vordersatz zu diesen Haupt- und Schlußsätzen erscheint, so fragt sich nur, wie jene Hauptsätze mit dem Vorhergehenden zusammenhängen.

Im Vorhergehenden hatte aber Paulus von V. 5 an stets von der Sicherheit unserer Hoffnung gesprochen. In dem vorliegenden Abschnitte aber (V. 12—18) sehen wir ihn die Möglichkeit unserer **allgemeinen** Theilnahme an der durch Christus bewirkten Erlösung nachweisen. Beide Abschnitte haben also einunddenselben Gegenstand, worüber sie handeln, und beziehen sich offenbar so auf einander, daß der letztere, nachdem der erstere aus der Erlösung selbst als die nothwendige Folge unsere Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes nachgewiesen hat, nun auch noch den Beweis hinzufügt, daß **alle** Menschen daran theilnehmen können. Der letztere Abschnitt V. 12 — 18 ergänzt somit nur den ersteren, V. 5 — 11, und beide bilden daher auch nur ein aus 2 Theilen bestehendes Ganzes, worin die Sicherheit unserer Hoffnung nachgewiesen wird.

Wenn nun auch der zweite Theil dieses Ganzen (nämlich V. 12 — 18) nicht so ganz mit dem ersten Theile (V. 5 — 11) verbunden zu seyn scheint, wie Paulus sonst jedesmal seine Gedankenfolge zu verbinden pflegt: so hat ihn der Apostel doch nicht ohne alle Verbindung hingestellt, indem er an die vorhergehende Periode

noch den kurzen Relativsatz anhängte: δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν. Denn gerade dadurch, daß der Apostel diesen Satz, welchen er bisher als bekannt vorausgesetzt hatte (cf. V. 10) jetzt noch einmal am Ende des ersten Theiles nachsetzt, macht er eine gewisse Verbindung zwischen beiden Theilen, indem dieser Satz zugleich die Voraussetzung des zweiten Theils ist.

Was die Erklärung der einzelnen Wörter betrifft, so verfuhr man bisher größtentheils sehr willkührlich und gab nach Belieben jedem Worte die Bedeutung, welche man in seinen Kram brauchen konnte.

So soll Διὰ τοῦτο heißen proinde und soll den Sinn geben: „aus dem bisher Gesagten geht hervor.“ Aber wie in aller Welt kommt διὰ τοῦτο zu dieser Bedeutung? Man bleibe nur bei der einfachen Uebersetzung dieser Worte und gebe ihnen doch nur ihre einfache Bedeutung: durch dieses, dadurch, darum ꝛc.

ὥσπερ ist das verstärkte ὡς, ganz wie.

καὶ οὕτως heißt einfach: und ebenso, oder: auch ebenso; das letztere ist hier der Fall.

ἐφ' ᾧ heißt wörtlich übersetzt: auf welchen hin, oder: zu welchem hin; und diese wörtliche Uebersetzung gibt den passendsten Sinn. Es fragt sich nämlich jetzt nur, welches Substantiv aus dem Vorhergehenden hinzugedacht werden müsse. Hier ist nun augenscheinlich, daß das Pronomen ᾧ sich auf kein anderes Substantiv beziehen kann, als auf θάνατος. Man muß also diesen Satz erklären: auf welchen Tod hin, oder: zu welchem Tode hin sie alle gesündigt haben. Was aber dieses heiße, dies erhellt aus dem Zusammenhange, welchen Paulus zwischen Tod und Sünde aufgestellt hat. Der Tod ist ihm der Sünde Sold; wer also sündigt, der geht gleichsam dem Tode entgegen, oder handelt, arbeitet auf den Tod hin. Der Tod wird also hier als das Ziel der Sünde, als ihr Endzweck oder überhaupt ihr Ende vorgestellt; eine Vorstellung, welche ganz jener anderen entspricht, nach welcher er der Sold oder die Frucht der Sünde ist. Das Sätzchen selbst aber: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον erscheint somit als eine weitere Erklärung, warum der Tod zu allen Menschen durchgedrungen ist. Der Grund liegt darin: 1) daß alle Menschen sündigten, was Paulus als bekannt voraussetzt, und 2) daß der Tod die Frucht der Sünde ist, was Paulus kurz vorher gesagt hatte. Aus diesen beiden Sätzen,

welche als major und minor einer logischen Conclusion angesehen werden können, bildet Paulus einen einzigen Satz und sagt: alle Menschen sündigten zum Tode hin (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον); fiat conclusio — daher müssen alle sterben, oder daher ist auch der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen. Diese conclusio ist aber vorangestellt, und major und minor folgen in einen Relativsatz zusammenverschmolzen nach.

Vers 13 u. 14.

Beide Verse sind explanativ, daher durch γάρ mit dem Vorhergehenden verbunden. Sie geben Erläuterungen auf einige Bedenken, welche sich bei oberflächlicher Betrachtung des Zustandes der Menschheit im Vergleich mit dem Ausspruche V. 12 ergeben, und stellen den richtigen Gesichtspunkt auf, von welchem aus die Sache angesehen werden müsse.

Der Hauptsatz des vorhergehenden Verses ist dieser: „Der Tod ist zu allen Menschen durchgedrungen, zu welchem hin sie alle gesündigt haben." Die Voraussetzung ist also, daß alle Menschen gesündigt haben. Gegen diesen Ausspruch mit seiner Voraussetzung können nun hauptsächlich zwei Bedenken erhoben werden, einmal hinsichtlich der Menschen, welche vor der Gesetzgebung lebten, sich ganz selbst überlassen waren und ganz unbewußt sündigten; und sodann hinsichtlich derer, welche als Kinder starben, und zwar oft in dem zärtesten Alter, oft in der Stunde der Geburt, von welchen man also doch nicht sagen kann, daß sie überhaupt gesündigt und daß sie zum Tode gesündigt hätten.

Was über die ersteren zu sagen ist, das kann man aus den vorhergehenden Stellen dieses Briefes, aus Kap. I, 18 bis II, 29 abnehmen. Paulus hat dort nachgewiesen, wie fortwährend in jedem Menschen, auch in dem, welcher ohne das geschriebene Gesetz ist, dennoch das Bewußtseyn der Sünde sey, wenn auch nicht in demselben Maaße, und daß er nach dem Maaße seines in seiner Brust eingepflanzten Gesetzes gerichtet werde. Paulus braucht deßhalb jetzt gegen das erstere Bedenken nur zu sagen, daß doch immer Sünde dasey, wenn sie auch entweder gar nicht oder nicht gehörig angerechnet wird, und daß somit auch die Folge der Sünde, der Tod, daseyn müsse. Diese Antwort ist zum Theil in Vers 13 enthalten, zum Theil in Vers 14, welcher noch außerdem die Ant-

wort auf das zweite Bedenken enthält, nämlich hinsichtlich der Kinder oder überhaupt derer, welche nicht gesündigt haben, was eben nur die Kinder seyn können. Den richtigen Gesichtspunkt, von welchem aus der Tod dieser Kinder anzusehen sey, gibt der Apostel im 14ten Verse besonders mit den Worten ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ.

Um den Sinn dieser Antworten auf jene beiden Bedenken besser zu verstehen, müssen wir die einzelnen Sätze und Wörter betrachten.

Der erste Satz: Ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ ist leicht zu verstehen. Er spricht kurz und bündig gegen jenes ersten Bedenken aus, daß doch Ein- für allemal die Sünde in der Welt war, und alle Menschen auch vor dem Gesetz sündigten.

Der zweite Satz: Ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου hat sehr verschiedene Auslegung erfahren. Wörtlich übersetzt heißt er: „die Sünde aber wird nicht angerechnet, wenn das Gesetz nicht da ist." Zur richtigen Auslegung dieses Satzes fragt sich vor Allem: von wem wird die Sünde nicht angerechnet, nicht angesehen, nicht geachtet, oder für unbedeutend gehalten? denn dies ist der Sinn des Zeitwortes ἐλλογεῖν, welches durchaus nicht mit λογίζω verwechselt werden darf, wie öfters geschieht, sondern von λόγος, ἔλλογος cet. abzuleiten ist und die Bedeutung hat: in Rede bringen, der Rede werth machen ꝛc. Höchst willkührlich ist es nun, jene Frage so zu beantworten, wie es sehr häufig geschieht, daß man sagt: von Gott wird die Sünde nicht angerechnet, wenn das Gesetz nicht da ist. Welche Begriffe von Gott muß man haben, um so etwas von ihm aussagen zu können? Kann Gott die Sünde für nicht der Rede werth, für etwas Unbedeutendes halten? Es liegt offenbar nur an der falschen Erklärung des Wortes ἐλλογεῖται, daß man den ganzen Satz so widersinnig und unchristlich erklären konnte. Bei der richtigen Erklärung des Zeitworts ἐλλογεῖται kann man nicht anders den ganzen Satz erklären, als daß es die Menschen selber sind, welche die Sünde für nicht der Rede werth halten, so lange noch nicht das Gesetz gegeben ist.

Der Gesichtspunkt also, von welchem aus die Menschen vor der Gesetzgebung angesehen werden müssen, ist dieser: sie sündigen, aber sie geben der Sünde nicht ihren gehörigen Werth; sie halten die Sünde für nicht der Rede werth; sie sind sich der Sünde bewußt,

aber sie achten es nicht hoch, zu sündigen. Daß aber nun diese dem Tode unterworfen sind, oder daß der Tod auch bis zu diesen durchdringen mußte, darüber kann gar kein Bedenken erhoben werden.

Vers 14.

ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος cet. Dieser dritte Satz schließt sich nicht unmittelbar an die beiden früheren an, sondern verlangt noch ein Mittelglied. Aus den beiden ersteren Sätzen mußte man nämlich schließen, daß der Tod über die Menschen in dieser Zeit vor der Gesetzgebung eben so nothwendig herrschen mußte, wie nachher. Eben aber, weil dieser Schluß sich leicht machen läßt, unterläßt es Paulus, denselben hinzuschreiben, sondern supplirt ihn in Gedanken und stellt dagegen noch einen weit stärkeren Satz auf, indem er jedoch zugleich in dem Satze selbst die richtige Ansicht dieser Erscheinung gibt. Die Geschichte der Vorzeit vor der Gesetzgebung zeigt nämlich, daß nicht bloß diejenigen Menschen starben, welche sündigten und die Sünde sich nicht schwer anrechneten, sondern auch solche, welche noch gar nicht gesündigt hatten, selbst Kinder. Diese Erscheinung führt der Apostel an, und zwar in einer solchen äußeren Form, als wenn er schon vorher gesagt hätte: diejenigen, welche in jener Zeit sündigten, mußten also nothwendig sterben. Mit diesem oder einem ähnlichen Satze stellt nun der Apostel seinen Satz in ein adversatives Verhältniß und verbindet sie durch *ἀλλά*, aber, allein.

καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας, auch über diejenigen, welche nicht gesündigt haben. Nachdem der Apostel früher nachgewiesen hatte, daß alle Menschen, sobald sie selbstthätig im Leben auftreten, sündigen und Sünder sind, so kann man unter denen, welche nicht gesündigt haben, nur solche verstehen, welche noch nicht selbstthätig im Leben aufgetreten sind, die noch keine Willensäußerungen haben, d. i. die Kinder.

ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Diese Wörter erleiden die verschiedenste Erklärung. Gewöhnlich bezieht man sie zu *ἁμαρτήσαντας* und erklärt *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι* für einen adverbialen Begriff, gleichbedeutend mit *ὁμοίως*, und nimmt an, daß jener Ausdruck stände für den einfachen: *ὁμοίως τῇ παραβάσει Ἀδάμ* oder *ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ παραβάντι.* Damit nun dieses nicht als der allermüßigste Beisatz zu *ἁμαρτήσαντας* erscheine, so erklärt man, daß

der Ausdruck: nach Art des Adams sündigen soviel bedeute als: eine sehr schwere Sünde begehen; rennt sich aber hiermit in neue Ungereimtheiten hinein, indem es keinen geringfügigeren Satz geben kann, als den: der Tod herrschte von Adam bis Moses auch über die, welche nicht so schwer als Adam sündigten. Wollen wir zu einem sicheren Resultate kommen, so müssen wir erst die Bedeutung der Worte feststellen. Besonders kommt es hier auf den Begriff ὁμοίωμα an. ὁμοίωμα heißt: das Gleichgemachte, das ganz gleich Abgebildete, die Abbildung von einer Sache, das Abbild oder Gleichniß (letzteres in dem Sinne von Abbild). Aber was heißt nun τὸ ὁμοίωμα τῆς παραβάσεως? Das Genitiv-Verhältniß kann doppelter Art seyn: der Genitiv ist entweder Genitivus objectivus oder subjectivus. Gewöhnlich sieht man jenen Genitiv als Genitivus objectivus an. Aber gerade dadurch entsteht der Sinn, welchen wir oben widerlegt haben, und es ist nicht möglich, einen andern Sinn in jenen Satz hineinzubringen. Sieht man aber τῆς ἁμαρτίας als Genitivus subjectivus an, so bedeuten jene Worte: τὸ ὁμοίωμα τῆς παραβάσεως so viel als: das Abbild, welches die Sünde macht oder gemacht hat; die gleiche Abbildung, welche die Sünde erzeugt. Die Sünde hat die Kraft, sich in dem anderen Nächsten wiederzuerzeugen, und zwar ganz vollkommen mit allen ihren Folgen. Sie bildet ihre ganze Gestalt, also gewiß auch den Tod in dem Nächsten ab, wenn sie nicht durch die mächtigere Lebenskraft des Nächsten überwunden wird. Wenn dies schon bei jedem Nächsten der Fall seyn wird, wie viel mehr muß es bei demjenigen Nächsten der Fall seyn, der seine ganze Existenz mit allen seinen Kräften einem lebendigen Organismus zn verdanken hat, welcher die ganze Bildung der Sünde schon an sich trägt und durch und durch von der Kraft der Sünde durchdrungen ist. Hier ist schon die Empfängniß eine Empfängniß in Sünden; schon der erste Lebenskeim empfängt die ganze Gestalt der Sünde, und es hängt hier nur von dem Zusammentreffen verschiedener anderweitiger Ursachen ab, daß jener Keim schon die letzte Gestalt der Sünde, den Tod, an sich trage, noch ehe er zur Entwicklung seines Lebens gekommen ist. Und eben so, wie der Keim des Lebens schon den Tod an sich tragen kann, kann ihn jede Stufe der Lebensentwickelung an sich tragen, oder es kann der Mensch in jedem Alter seines Lebens sterben, selbst wenn er noch nicht gesündiget hat, weil er in jedem Alter die

ganze Gestalt der Sünde an sich trägt, und weil es nur von dem Zusammentreffen anderer Ursachen abhängt, daß sich die letzte Gestalt der Sünde, der Tod, in diesem oder jenem Momente des Lebens ausbilde. Der veranlassende Grund dieser ganzen Erscheinung im menschlichen Leben ist demnach die Sünde, und zwar durch ihre sich fortpflanzende Kraft, durch ihr Abbilden ihrer selbst in dem Nächsten, also durch ihr ὁμοίωμα, durch das Bild ihrer selbst, welches sie in dem Nächsten macht. Und dieses ist es, was Paulus sagen will mit den Worten ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Die Präposition ἐπὶ zeigt hier den veranlassenden Grund an, worauf jene Herrschaft des Todes auch selbst über die, welche nicht gesündigt haben, beruht. Adam wird aber hier genannt, weil er der erste ist, welcher sündigte und die Sünde auf diese Weise fortpflanzte. Es ist demnach ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι nicht zu ἁμαρτήσαντας, sondern zum Hauptzeitworte ἐβασίλευσεν zu beziehen.

ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος, welcher ist ein Vorbild des zukünftigen. Offenbar muß hier zu μέλλοντος wiederum Ἀδάμ ergänzt werden. Adam kann als Mensch kein anderes Vorbild seyn, als wiederum eines Menschen, nicht aber einer Zeit, wie einige Ausleger wollen. Dieser zukünftige Adam ist aber Christus, der auch 1 Cor. 15, 45 ὁ ἔσχατος Ἀδάμ genannt wird. Diese Benennung Christi gründet sich darauf, weil Christus auf ähnliche Art geistiger Weise der Stammvater des menschlichen Geschlechtes geworden ist, wie der erste Mensch leiblicher Weise. Sowie nun in dieser Hinsicht der erste Adam ein Vorbild ist des letzten Adams, so ist er es auch noch in mancherlei anderen Hinsichten, und besonders auch hinsichtlich des Einflusses seiner Natur und der Fortpflanzung der Qualität derselben auf das Menschengeschlecht. So wie sich nämlich die Sünde von dem Einen Menschen aus über das ganze Menschengeschlecht verbreiten konnte, so kann sich auch die Gerechtigkeit von dem Einen Menschen aus über das ganze Menschengeschlecht verbreiten. Diese Möglichkeit und Fähigkeit liegt ebensowohl in der erworbenen Gerechtigkeit, wie in der verschuldeten Sündhaftigkeit, ja sie liegt noch viel mehr in der Gerechtigkeit.

Vers 15.

Nachdem der Apostel im Vorhergehenden, von V. 12 bis 14, auf die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit aufmerksam gemacht und

wort auf das zweite Bedenken enthält, nämlich hinsichtlich der Kinder oder überhaupt derer, welche nicht gesündigt haben, was eben nur die Kinder seyn können. Den richtigen Gesichtspunkt, von welchem aus der Tod dieser Kinder anzusehen sey, gibt der Apostel im 14ten Verse besonders mit den Worten ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ.

Um den Sinn dieser Antworten auf jene beiden Bedenken besser zu verstehen, müssen wir die einzelnen Sätze und Wörter betrachten.

Der erste Satz: Ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ ist leicht zu verstehen. Er spricht kurz und bündig gegen jenes erstere Bedenken aus, daß doch Ein- für allemal die Sünde in der Welt war, und alle Menschen auch vor dem Gesetz sündigten.

Der zweite Satz: Ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου hat sehr verschiedene Auslegung erfahren. Wörtlich übersetzt heißt er: „die Sünde aber wird nicht angerechnet, wenn das Gesetz nicht da ist.“ Zur richtigen Auslegung dieses Satzes fragt sich vor Allem: von wem wird die Sünde nicht angerechnet, nicht angesehen, nicht geachtet, oder für unbedeutend gehalten? denn dies ist der Sinn des Zeitwortes ἐλλογεῖν, welches durchaus nicht mit λογίζω verwechselt werden darf, wie öfters geschieht, sondern von λόγος, ἔλλογος cet. abzuleiten ist und die Bedeutung hat: in Rede bringen, der Rede werth machen ꝛc. Höchst willkührlich ist es nun, jene Frage so zu beantworten, wie es sehr häufig geschieht, daß man sagt: von Gott wird die Sünde nicht angerechnet, wenn das Gesetz nicht da ist. Welche Begriffe von Gott muß man haben, um so etwas von ihm aussagen zu können? Kann Gott die Sünde für nicht der Rede werth, für etwas Unbedeutendes halten? Es liegt offenbar nur an der falschen Erklärung des Wortes ἐλλογεῖται, daß man den ganzen Satz so widersinnig und unchristlich erklären konnte. Bei der richtigen Erklärung des Zeitworts ἐλλογεῖται kann man nicht anders den ganzen Satz erklären, als daß es die Menschen selber sind, welche die Sünde für nicht der Rede werth halten, so lange noch nicht das Gesetz gegeben ist.

Der Gesichtspunkt also, von welchem aus die Menschen vor der Gesetzgebung angesehen werden müssen, ist dieser: sie sündigen, aber sie geben der Sünde nicht ihren gehörigen Werth; sie halten die Sünde für nicht der Rede werth; sie sind sich der Sünde bewußt,

welche als major und minor einer logischen Conclusion angesehen werden können, bildet Paulus einen einzigen Satz und sagt: alle Menschen sündigten zum Tode hin (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον); fiat conclusio — daher müssen alle sterben, oder daher ist auch der Tod zu allen Menschen hindurchgedrungen. Diese conclusio ist aber vorangestellt, und major und minor folgen in einen Relativsatz zusammenverschmolzen nach.

Vers 13 u. 14.

Beide Verse sind explanativ, daher durch γάρ mit dem Vorhergehenden verbunden. Sie geben Erläuterungen auf einige Bedenken, welche sich bei oberflächlicher Betrachtung des Zustandes der Menschheit im Vergleich mit dem Ausspruche V. 12 ergeben, und stellen den richtigen Gesichtspunkt auf, von welchem aus die Sache angesehen werden müsse.

Der Hauptsatz des vorhergehenden Verses ist dieser: „Der Tod ist zu allen Menschen durchgedrungen, zu welchem hin sie alle gesündigt haben.“ Die Voraussetzung ist also, daß alle Menschen gesündigt haben. Gegen diesen Ausspruch mit seiner Voraussetzung können nun hauptsächlich zwei Bedenken erhoben werden, einmal hinsichtlich der Menschen, welche vor der Gesetzgebung lebten, sich ganz selbst überlassen waren und ganz unbewußt sündigten; und sodann hinsichtlich derer, welche als Kinder starben, und zwar oft in dem zärtesten Alter, oft in der Stunde der Geburt, von welchen man also doch nicht sagen kann, daß sie überhaupt gesündigt und daß sie zum Tode gesündigt hätten.

Was über die ersteren zu sagen ist, das kann man aus den vorhergehenden Stellen dieses Briefes, aus Kap. I, 18 bis II, 29 abnehmen. Paulus hat dort nachgewiesen, wie fortwährend in jedem Menschen, auch in dem, welcher ohne das geschriebene Gesetz ist, dennoch das Bewußtseyn der Sünde sey, wenn auch nicht in demselben Maaße, und daß er nach dem Maaße seines in seiner Brust eingepflanzten Gesetzes gerichtet werde. Paulus braucht deßhalb jetzt gegen das erstere Bedenken nur zu sagen, daß doch immer Sünde dasey, wenn sie auch entweder gar nicht oder nicht gehörig angerechnet wird, und daß somit auch die Folge der Sünde, der Tod, daseyn müsse. Diese Antwort ist zum Theil in Vers 13 enthalten, zum Theil in Vers 14, welcher noch außerdem die Ant-

der Ausdruck: nach Art des Adams sündigen soviel bedeute als: eine sehr schwere Sünde begehen; rennt sich aber hiermit in neue Ungereimtheiten hinein, indem es keinen geringfügigeren Satz geben kann, als den: der Tod herrschte von Adam bis Moses auch über die, welche nicht so schwer als Adam sündigten. Wollen wir zu einem sicheren Resultate kommen, so müssen wir erst die Bedeutung der Worte feststellen. Besonders kommt es hier auf den Begriff ὁμοίωμα an. ὁμοίωμα heißt: das Gleichgemachte, das ganz gleich Abgebildete, die Abbildung von einer Sache, das Abbild oder Gleichniß (letzteres in dem Sinne von Abbild). Aber was heißt nun τὸ ὁμοίωμα τῆς παραβάσεως? Das Genitiv=Verhältniß kann doppelter Art seyn: der Genitiv ist entweder Genitivus objectivus oder subjectivus. Gewöhnlich sieht man jenen Genitiv als Genitivus objectivus an. Aber gerade dadurch entsteht der Sinn, welchen wir oben widerlegt haben, und es ist nicht möglich, einen andern Sinn in jenen Satz hineinzubringen. Sieht man aber τῆς ἁμαρτίας als Genitivus subjectivus an, so bedeuten jene Worte: τὸ ὁμοίωμα τῆς παραβάσεως so viel als: das Abbild, welches die Sünde macht oder gemacht hat; die gleiche Abbildung, welche die Sünde erzeugt. Die Sünde hat die Kraft, sich in dem anderen Nächsten wiederzuerzeugen, und zwar ganz vollkommen mit allen ihren Folgen. Sie bildet ihre ganze Gestalt, also gewiß auch den Tod in dem Nächsten ab, wenn sie nicht durch die mächtigere Lebenskraft des Nächsten überwunden wird. Wenn dies schon bei jedem Nächsten der Fall seyn wird, wie viel mehr muß es bei demjenigen Nächsten der Fall seyn, der seine ganze Existenz mit allen seinen Kräften einem lebendigen Organismus zu verdanken hat, welcher die ganze Bildung der Sünde schon an sich trägt und durch und durch von der Kraft der Sünde durchdrungen ist. Hier ist schon die Empfängniß eine Empfängniß in Sünden; schon der erste Lebenskeim empfängt die ganze Gestalt der Sünde, und es hängt hier nur von dem Zusammentreffen verschiedener anderweitiger Ursachen ab, daß jener Keim schon die letzte Gestalt der Sünde, den Tod, an sich trage, noch ehe er zur Entwicklung seines Lebens gekommen ist. Und eben so, wie der Keim des Lebens schon den Tod an sich tragen kann, kann ihn jede Stufe der Lebensentwickelung an sich tragen, oder es kann der Mensch in jedem Alter seines Lebens sterben, selbst wenn er noch nicht gesündiget hat, weil er in jedem Alter die

aber sie achten es nicht hoch, zu sündigen. Daß aber nun diese dem Tode unterworfen sind, oder daß der Tod auch bis zu diesen durchdringen mußte, darüber kann gar kein Bedenken erhoben werden.

Vers 14.

ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος cet. Dieser dritte Satz schließt sich nicht unmittelbar an die beiden früheren an, sondern verlangt noch ein Mittelglied. Aus den beiden ersteren Sätzen mußte man nämlich schließen, daß der Tod über die Menschen in dieser Zeit vor der Gesetzgebung eben so nothwendig herrschen mußte, wie nachher. Eben aber, weil dieser Schluß sich leicht machen läßt, unterläßt es Paulus, denselben hinzuschreiben, sondern supplirt ihn in Gedanken und stellt dagegen noch einen weit stärkeren Satz auf, indem er jedoch zugleich in dem Satze selbst die richtige Ansicht dieser Erscheinung gibt. Die Geschichte der Vorzeit vor der Gesetzgebung zeigt nämlich, daß nicht bloß diejenigen Menschen starben, welche sündigten und die Sünde sich nicht schwer anrechneten, sondern auch solche, welche noch gar nicht gesündigt hatten, selbst Kinder. Diese Erscheinung führt der Apostel an, und zwar in einer solchen äußeren Form, als wenn er schon vorher gesagt hätte: diejenigen, welche in jener Zeit sündigten, mußten also nothwendig sterben. Mit diesem oder einem ähnlichen Satze stellt nun der Apostel seinen Satz in ein adversatives Verhältniß und verbindet sie durch ἀλλά, aber, allein.

καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας, auch über diejenigen, welche nicht gesündigt haben. Nachdem der Apostel früher nachgewiesen hatte, daß alle Menschen, sobald sie selbstthätig im Leben auftreten, sündigen und Sünder sind, so kann man unter denen, welche nicht gesündigt haben, nur solche verstehen, welche noch nicht selbstthätig im Leben aufgetreten sind, die noch keine Willensäußerungen haben, d. i. die Kinder.

ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Diese Wörter erleiden die verschiedenste Erklärung. Gewöhnlich bezieht man sie zu ἁμαρτήσαντας und erklärt ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι für einen adverbialen Begriff, gleichbedeutend mit ὁμοίως, und nimmt an, daß jener Ausdruck stände für den einfachen: ὁμοίως τῇ παραβάσει Ἀδάμ oder ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ παραβάντι. Damit nun dieses nicht als der allermüßigste Beisatz zu ἁμαρτήσαντας erscheine, so erklärt man, daß

daran die Möglichkeit nachgewiesen hatte, wie sich auch die durch Christus erworbene Gerechtigkeit von dem Einen aus über das ganze Menschengeschlecht fortpflanzen könne, so macht er jetzt, bevor er zum Schlusse kommt, noch auf die Ungleichheit aufmerksam, welche zwischen dem durch Adam begangenen und in die Welt gekommenen Verbrechen, und zwischen dem durch Christus erlangten Gnadengeschenke stattfindet.

τὸ παράπτωμα, das Verbrechen, die Sünde als Sache, nicht als That betrachtet; hier der erste Anfangspunkt aller Sünden, der Fall Adams.

τὸ χάρισμα, das Gnadengeschenk, der Inbegriff aller Wirkungen der Gnade, welche wegen des Zustandes der Menschheit theils in Vergebung oder Begnadigung und somit in Wiederherstellung in den frühern Zustand und Ertheilung der Gerechtigkeit bestehen, theils aber auch in der Schenkung verschiedener Gaben, in der Erhebung zu noch größerer Vollkommenheit und in der Ertheilung der Fähigkeit zur Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes.

Durch den folgenden Satz V. 15: *Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι* cet. wird angegeben, inwiefern bei aller Gleichheit dennoch eine Ungleichheit zwischen dem Vergehen und dem Gnadengeschenk stattfinde, nämlich hinsichtlich der Art und Weise ihrer Wirkungen und ihrer Fortpflanzung auf das ganze Menschengeschlecht von Einem Anfangspunkte aus. Das Gnadengeschenk, welches das Vergehen aufhebt, ist demnach seiner Natur nach gewaltiger, als das Vergehen, und muß um so viel mehr mit Kraft und Fülle über alle Menschen sich verbreiten. Diesen Satz spricht der Apostel aus: „Wenn nämlich durch das Vergehen des Einen die Vielen starben, wenn also die dem Vergehen zu Grunde liegende Kraft des Einen Menschen so viel vermochte, so muß die dem Gnadengeschenk zu Grunde liegende Kraft Gottes noch um vieles mehr vermögen, und also die Gnade Gottes und die Gabe durch die von dem Einen Menschen Jesus Christus ausgehende Gnade noch um viel mehr auf die Vielen hin mit Kraft und Fülle überströmen."

Paulus spricht hier im Ganzen sehr gedrängt. Er hätte eigentlich sagen müssen: Wenn die Macht des Vergehens so groß ist, daß durch das Eine Vergehen des Einen die Vielen starben, so ist die Macht des Gnadengeschenkes um vieles größer, so daß die Gnade Gottes und die Gabe zu den Vielen überströmt. Statt dessen zieht

er die beiden Vordersätze und die beiden Nachsätze immer in einen einzigen Satz zusammen.

οἱ πολλοὶ steht dem ὁ εἷς entgegen. Paulus theilt hier die ganze Menschheit in zwei Theile ein: auf der einen Seite steht ὁ εἷς, der Eine; auf der andern Seite stehen οἱ πολλοί, die Vielen. Wenn Pelagius und die Socinianer sich auf diese Stelle berufen und daraus zu beweisen suchen, daß nicht alle Menschen sündlich seyen, sondern nur diejenigen, welche Adam nachahmten, also nur viele, πολλοί, nicht alle, πάντες, so verkennen sie ganz, daß durch die Worte des Apostels ὁ εἷς und οἱ πολλοί die ganze Menschheit und alle Menschen ohne Ausnahme umfaßt sind, und sehen nicht ein, daß Paulus οἱ πολλοί schreiben mußte und gar nicht οἱ πάντες schreiben konnte, weil er ja den Einen davon ausnimmt.

ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Diese Wörter stehen zu eng zusammen construirt, als daß man sie nicht auf einander beziehen sollte. Zwar trennen einige Ausleger die letzteren Wörter ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ und verbinden dieselben mit dem Zeitworte ἐπερίσσευσε, allein dadurch wird ἡ χάρις τοῦ θεοῦ und ἡ χάρις τοῦ Χριστοῦ einander entgegengesetzt und die erstere der letzteren in die Hand gegeben, um damit zu schalten und zu walten; eine Vorstellung, welche theils unpassend ist, theils das Verhältniß gerade verkehrt. Bezieht man aber jene Wörter auf einander, so bilden sie zusammen zwei Begriffe: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ und ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ, welche beide zusammen das Subject dieses Satzes bilden. Aus der Vergleichung der vorhergehenden Sätze dieses Verses ergibt sich sodann ferner, daß diese beiden Begriffe an der Stelle des Einen stehen, welchen Paulus vorher τὸ χάρισμα genannt hat. Denn es wird oben gegen einander gestellt τὸ παράπτωμα und τὸ χάρισμα, und so wie der Apostel im Vordersatze, Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι cet., von dem παράπτωμα spricht, eben so muß er im Nachsatze, πολλῷ μᾶλλον cet., von dem χάρισμα sprechen; statt dessen aber setzt er in dem Nachsatze jene beiden Begriffe.

Betrachten wir sie nun einzeln, so ist der erstere, ἡ χάρις τοῦ θεοῦ, an sich das Princip des χάρισμα, nämlich die Gnade Gottes das Princip der Gnadengabe, und es kann somit ἡ χάρις τοῦ θεοῦ mit vollem Rechte anstatt τὸ χάρισμα gesetzt werden, wenn man von der Fortpflanzung des χάρισμα unter der ganzen Menschheit redet.

daran die Möglichkeit nachgewiesen hatte, wie sich auch die durch Christus erworbene Gerechtigkeit von dem Einen aus über das ganze Menschengeschlecht fortpflanzen könne, so macht er jetzt, bevor er zum Schlusse kommt, noch auf die Ungleichheit aufmerksam, welche zwischen dem durch Adam begangenen und in die Welt gekommenen Verbrechen, und zwischen dem durch Christus erlangten Gnadengeschenke stattfindet.

τὸ παράπτωμα, das Verbrechen, die Sünde als Sache, nicht als That betrachtet; hier der erste Anfangspunkt aller Sünden, der Fall Adams.

τὸ χάρισμα, das Gnadengeschenk, der Inbegriff aller Wirkungen der Gnade, welche wegen des Zustandes der Menschheit theils in Vergebung oder Begnadigung und somit in Wiederherstellung in den frühern Zustand und Ertheilung der Gerechtigkeit bestehen, theils aber auch in der Schenkung verschiedener Gaben, in der Erhebung zu noch größerer Vollkommenheit und in der Ertheilung der Fähigkeit zur Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes.

Durch den folgenden Satz V. 15: *Εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι* cet. wird angegeben, inwiefern bei aller Gleichheit dennoch eine Ungleichheit zwischen dem Vergehen und dem Gnadengeschenke stattfinde, nämlich hinsichtlich der Art und Weise ihrer Wirkungen und ihrer Fortpflanzung auf das ganze Menschengeschlecht von Einem Anfangspunkte aus. Das Gnadengeschenk, welches das Vergehen aufhebt, ist demnach seiner Natur nach gewaltiger, als das Vergehen, und muß um so viel mehr mit Kraft und Fülle über alle Menschen sich verbreiten. Diesen Satz spricht der Apostel aus: „Wenn nämlich durch das Vergehen des Einen die Vielen starben, wenn also die dem Vergehen zu Grunde liegende Kraft des Einen Menschen so viel vermochte, so muß die dem Gnadengeschenk zu Grunde liegende Kraft Gottes noch um vieles mehr vermögen, und also die Gnade Gottes und die Gabe durch die von dem Einen Menschen Jesus Christus ausgehende Gnade noch um viel mehr auf die Vielen hin mit Kraft und Fülle überströmen."

Paulus spricht hier im Ganzen sehr gedrängt. Er hätte eigentlich sagen müssen: Wenn die Macht des Vergehens so groß ist, daß durch das Eine Vergehen des Einen die Vielen starben, so ist die Macht des Gnadengeschenkes um vieles größer, so daß die Gnade Gottes und die Gabe zu den Vielen überströmt. Statt dessen zieht

aber diesmal bezeichnet es alle Menschen außer Christus, während es vorher alle Menschen außer Adam bezeichnete.

ἐπερίσσευσε, es ist überreichlich, überschwänglich, überall gewesen und übergeflossen; es ist mit Kraft und Fülle übergeströmt.

Vers 16.

Nachdem der Apostel im vorhergehenden Verse die Ungleichheit zwischen dem Vergehen und dem Gnadengeschenke hinsichtlich der Kraft bei der Fortpflanzung beider über das Menschengeschlecht bemerkt hatte, macht er jetzt noch darauf aufmerksam, daß auch schon in der Art und Weise der Ertheilung beider, sowohl der Strafe als auch der Gnade, von Seiten Gottes ein Unterschied stattfinde. Paulus sagt, das δώρημα sey nicht wie wegen Eines, der da gesündigt hat, *Καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα.* Dieser Satz ist offenbar elliptisch, kann aber leicht ergänzt werden. Man hat nur das Wort τὸ δώρημα noch einmal zu ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος hinzuzudenken und das Subject τὸ δώρημα genauer zu bestimmen durch den Beisatz τοῦ χαρίσματος oder τῆς χάριτος oder ἐν χάριτι. (Vergl. V. 15.) Auf diese Weise vervollständigt würde nun der Satz heißen: *καὶ οὐκ ἐστι τὸ δώρημα τῆς χάριτος ὡς τὸ δώρημα δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος.*

Das Wort δώρημα ist eine allgemeine Bezeichnung für jedes Geschenk, jede Mittheilung oder Austheilung. Selbst die Ertheilung der Strafe kann δώρημα genannt werden, eben so gut wie die Ertheilung der Gnade.

δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, um Eines willen, der da gesündigt hat, wegen Eines, oder auch mittelst Eines, durch Einen, der da gesündigt hat. Insofern Adam der erste war, der da sündigte, und insofern sich von ihm aus die Sündhaftigkeit und die Folge derselben über die ganze Menschheit verbreitete, ist er anzusehen als das Mittel, wodurch das δώρημα der Sünde sich auf alle Menschen fortpflanzte und um dessen willen sie alle der Strafe der Sünde unterliegen.

Was der Apostel hier für einen Unterschied meine, gibt er in den folgenden Worten an: *Τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.* Die Erklärung dieses Satzes ist sehr mannichfaltig und ungenügend. Ohne uns mit der Aufzählung und Widerlegung der verschiedenen Erklä-

rungen abzugeben, halten wir uns an die Worte des Apostels selbst und versuchen die richtige Erklärung anzugeben. Offenbar bestehen jene Worte aus zwei parallelen Sätzen, welche sich adversativ zu einander verhalten. Den Worten Τὸ μὲν γὰρ κρίμα entsprechen in dem anderen Satze die Worte τὸ δὲ χάρισμα, und beide Begriffe sind durch μὲν und δὲ einander entgegengesetzt. Beides, sowohl das κρίμα, das Gericht, als auch das χάρισμα, das Gnadengeschenk, geht von Gott aus. Gott ist es, der da richtet, und der da gnädig ist; und soll sich nun beides, das Gericht und das Gnadengeschenk, adversativ entgegengesetzt werden, wie es vorliegende Worte verlangen: so können beide Sätze nicht anders übersetzt werden, als: „denn das Gericht ist zwar (μὲν) von Einem aus zur Verdammung geworden, das Gnadengeschenk aber (δὲ) von vielen Vergehen aus zur Gerechtigkeit.“ Wegen des Parallelismus beider Sätze muß man zu den Worten ἐξ ἑνὸς hinzudenken παραπτώματος.

Daß der Unterschied, auf welchen der Apostel hiermit aufmerksam machen will, nicht in dem Gegensatz von κατάκριμα und δικαίωμα besteht, dies kann leicht vermuthet werden, da dieses nicht sowohl ein Unterschied, als vielmehr ein Gegensatz ist, welcher von vornherein angenommen werden muß und sich von selbst versteht. Der Unterschied kann nur allein in den Worten ἐξ ἑνὸς und ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων ausgedrückt seyn und liegt somit in dem Anfangspunkt, von welchem das Gericht und das Gnadengeschenk ausging und einerseits zur Verdammung, andererseits zur Gerechtigkeit wurde. Der Anfangspunkt für das Gericht zur Verdammung ist eine einzige Sünde, während der Anfangspunkt für das Gnadengeschenk zur Rechtfertigung viele Sünden sind. Paulus gesteht in dem ersten Satze zu, daß zwar bei dem Gerichte Gottes die Verdammung auf ein einziges Vergehen folgte; er spricht aber in dem zweiten Satze aus, daß bei dem Gnadengeschenke Gottes etwas Anderes der Fall sey, daß hier viele Sünden vorliegen und von diesen vielen Sünden aus die Rechtfertigung erfolge, daß also nicht wie bei dem Gerichte Gottes nur eine einzige Sünde der Gegenstand der Gnade sey, und nur Eine Sünde vergeben, nur für Eine die Rechtfertigung ertheilt werde, sondern für alle Sünden zumal. Hierdurch wird aber keine Veränderlichkeit von Gott ausgesagt, sondern es liegt in der Natur des Gerichtes, daß es das Vergehen verurtheilt; es mußte daher die Eine Sünde des Einen Menschen

eben so gut verurtheilen, als ob es viele Sünden vieler Menschen auf einmal zu verurtheilen gehabt hätte; und es mußte daher auch aus der Einen Sünde zur Verdammung werden.

Bei der Gnade mußte es aber ganz anders seyn. Hier konnte nicht ein einziges Vergehen vergeben und dafür eine einzige Gerechtigkeit ertheilt werden, und sodann sofort zu den anderen Vergehen geschritten und eins nach dem andern auf dieselbe Weise behandelt werden. Würde die Gnade so verfahren, so wäre sie nur ein verändertes Gericht, gleichsam nach einem milderen Strafgesetzbuche, dessen Milderung und Abänderung in einer Veränderlichkeit Gottes ihren Grund hätte. Die Gnade muß vielmehr durchaus Gnade seyn und ihr Geschenk alle Sünden des Menschen zugleich umfassen und von der ganzen Sündhaftigkeit aus zur Gerechtigkeit werden. Von dieser Art hat sich die Gnade auch wirklich gezeigt, wie jeder Christ eingestehen muß, wenn er sich seiner Wiedergeburt deutlich bewußt wird. Wir glauben hiermit den Sinn dieses Verses auf das einfachste erklärt zu haben und fügen jetzt nur noch einige Bemerkungen über einzelne Worte bei.

Außer der Lesart *ἁμαρτήσαντος* findet sich noch eine andere *ἁμαρτήματος*, welche von vielen Kirchenvätern als die richtige angenommen worden ist. Der Sinn, welchen wir oben angegeben haben, wird aber durch diese Lesart keineswegs verändert, indem bei der Lesart *ἁμαρτήματος* nur die Sache angegeben wird, wodurch die Eine Person zum Mittel und zur Ursache der Sündhaftigkeit aller Menschen wurde.

τὸ δικαίωμα ist die Gerechtmachung, die vollkommene Rechtfertigung, wodurch der Mensch die ganze Gerechtigkeit empfängt und mit dieser zugleich alles, was damit verbunden ist, also auch die Verklärung mit der Herrlichkeit Gottes. (Vgl. V, 1 und 2.). In Vergleich mit *χάρισμα* bedeutet es die Vollendung des Gnadengeschenks, so daß sich *δικαίωμα* zu *χάρισμα* verhält, wie *κατάκριμα* zu *κρίμα*, also wie die Vollendung des Gerichts, die Verurtheilung, zum Gericht selber.

Vers 17.

Den letzten Ausspruch, daß das Gnadengeschenk von vielen Sünden aus zur vollkommenen Rechtfertigung, zum *δικαίωμα* geworden sey, begründet der Apostel in dem vorliegenden Verse. Er mußte denselben aber begründen, da in diesem zeitlichen Leben noch

nirgends das *δικαίωμα* in seiner ganzen Vollkommenheit erscheint, sondern uns erst für die Zukunft vorbehalten ist. In dem jetzigen Leben haben wir bloß den Anfang der Gerechtigkeit, bloß die Gabe der Gnade, womit wir die Gerechtigkeit erwerben können; und wenn diese auch noch so reichlich ist, so erreicht sie doch nirgends das vollkommene *δικαίωμα*. Paulus hat aber in Vers 16 so gesprochen, als ob das *δικαίωμα* schon im wirklichen vollen Besitz der Wiedergeborenen sey. Er mußte deßhalb jetzt noch hinzufügen, wie in der Gabe der Gnade, welche die Christen empfangen haben, auch das Vermögen liegt, das *δικαίωμα* in seiner ganzen Vollkommenheit zu erwerben; und dies thut der Apostel in dem vorliegenden Verse. Er weist hier wiederum hin auf den ersten Menschen, auf dessen Sündenfall und auf die Ausbreitung und vollkommene Entwickelung der Kraft der Sünde und sagt: eben so gut, wie durch des Einen Sündenfall der Tod, diese höchste Vollendung der Sünde, herrschte wegen des Einen, eben so gut und noch um viel mehr wird die Vollendung der Gnade denen zu Theil werden, welche die Gabe der Gnade empfangen, oder mit andern Worten: um vieles mehr werden diejenigen, welche die Vortrefflichkeit der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen, durch Leben herrschen wegen des Einen Jesus Christus.

Das Herrschen, *βασιλεύειν*, welches hier der Apostel vom Tode aussagt und ebenso von den Wiedergeborenen, ist hier soviel als: auf der höchsten Stufe der eigenen Vollkommenheit stehen und hierbei zugleich Anderes sich unterordnen. Das Herrschen des Todes ist sein vollkommen ausgebildet Seyn durch die wirkliche Ueberwältigung und Aufhebung des Lebens; das Herrschen der Wiedergeborenen dagegen ist ihr vollkommen ausgebildet Seyn durch die wirkliche Ueberwältigung und Aufhebung des Todes und somit ihr Eintritt in das ewige Leben und ihre Verklärung mit der Herrlichkeit Gottes. Jeder Wiedergeborene überwältigt seinen Tod durch die Kraft des Lebens, welches er in der Wiedergeburt empfängt.

οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες, diejenigen, welche die Vortrefflichkeit der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen, oder mit andern Worten: die da wiedergeboren werden zu einem neuen Leben. Das, was die Christen in der Wiedergeburt empfangen, nennt hier der Apostel die *περισσεία τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης*.

Er hätte es auch einfach die χάρις oder auch χάρις καὶ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης nennen können. (Vergl. V. 15 und die dortige Erklärung der Begriffe χάρις und δωρεὰ ἐν χάριτι.) Er nennt es aber περισσεία τῆς χάριτος cet. im Vergleich mit der Sünde und dem Tode, weil nämlich die Gnadengabe jene überwiegt und überwindet, oder weil es eine mächtigere, reichlichere Gabe ist. Paulus schließt sich hiermit auch im Ausdruck an die Vers 15 gebrauchten Worte an: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι — — ἐπερίσσευσε.

Das Geschenk der Gerechtigkeit, δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης, ist gerade das, was Vers 15 genannt wurde δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

λαμβάνοντες, die Empfangenden. Man muß hier das Tempus des Participiums beachten. Das Präsens zeigt an, daß dieses Empfangen fortwährend geschieht.

ἐν ζωῇ. Diese Worte können verschieden erklärt werden; entweder heißen sie: durch Leben, oder: im Leben. Sie können nämlich entweder die Kraft anzeigen, wodurch die Christen den Tod überwältigen und über ihn herrschen werden, nämlich die Kraft des neuen Lebens, welches ein ewiges, unsterbliches ist und die Herrlichkeit Gottes ererben soll; oder sie können die Zeit anzeigen, wann jene Herrschaft stattfinden wird, nämlich das ewige Leben in der Herrlichkeit Gottes. Die erstere Erklärung erscheint passender, weil sie dem Gegensatz gegen den vorhergehenden Satz mehr entspricht.

Vers 18.

Dieser Vers bildet den Schlußsatz aus dem Vorhergehenden, die Conslusio einer logischen Schlußfolge. Er besteht im Ganzen aus zwei Sätzen, welchen aber beiden das Subject fehlt. Aus dem vorhergehenden 16ten Verse läßt sich aber leicht das jedesmalige Subject, κρίμα und χάρισμα, hinzudenken, so daß der ganze Vers folgendermaßen zu construiren ist: ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος τὸ κρίμα ἐγένετο εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος τὸ χάρισμα ἐγένετο εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς, „so wie also nun durch Eines Vergehen das Gericht für alle Menschen zur Verdammung wurde, eben so wurde auch durch Eines Rechtfertigung die Gnadengabe für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens." Dieser Schluß ergibt sich leicht aus dem, was in Vers 15 bis 17 gesagt wurde, und ist durch das

Vorhergehende vollkommen begründet. Ist aber dieser Schluß consequent abgeleitet, dann ist auch die Absicht des Apostels erreicht und die Sicherheit unserer Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit Gottes, wovon in dem vorhergehenden Theile dieses Kapitels die Rede war, vollkommen begründet.

ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος, wie durch Eines Sündenfall. Der Genitiv *ἑνὸς* gehört nicht zu *παραπτώματος*, sondern ist von demselben regiert und muß durch das Substantiv *ἀνθρώπου* ergänzt werden. Dies erhellt aus dem Gegensatz: *εἰς πάντας ἀνθρώπους*. Dasselbe findet bei dem Folgenden: *δι' ἑνὸς δικαιώματος* Statt, welches aufgelöst und ergänzt heißt: *διὰ δικαιώματος ἑνὸς ἀνθρώπου*. Vergl. V. 15.

εἰς δικαίωσιν ζωῆς, zur Heiligung des Lebens.

ἡ δικαίωσις ist die active Heiligung, Rechtfertigung, während *τὸ δικαίωμα* die passive Heiligung, Rechtfertigung ist. *τὸ δικαίωμα* ist das gerecht gemacht worden Seyn von Seiten Gottes, *ἡ δικαίωσις* dagegen das sich selbst gerecht gemacht Haben von Seiten der Menschen durch die Kraft Gottes.

Vers 19.

Dieser Vers ist nicht eine bloße Wiederholung des vorhergehenden 18ten V., sondern er schildert den Gang und die Art und Weise, wie die Fortpflanzung der Gabe der Gerechtigkeit geschieht. Er weist hin auf das historische Factum des Ungehorsams Adams und der Fortpflanzung desselben auf alle Menschen und schließt daraus, daß sich der Gehorsam des zweiten Adam eben so fortpflanzen werde, und daß alle Menschen dadurch gerecht würden. Es gehört diese Nachweisung noch zu dem vorhergehenden Schluß, V. 18, und ist gleichsam nur als eine Vervollständigung desselben anzusehen, wodurch derselbe alle näheren Bestimmungen der vorhergehenden Darstellung erhält. Denn sie spricht ganz dieselbe Idee aus, welche schon in der vorhergehenden Darstellung V. 12 — 14 enthalten ist, so daß man sie geradezu an den Schluß des 14ten Verses, *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος*, anhängen und als eine Fortsetzung dieser Idee ansehen könnte.

Ueber den Ausdruck *οἱ πολλοί* haben wir schon bei V. 15 gesprochen. Es stehen auch hier wieder auf der einen Seite der Eine Mensch, und auf der andern Seite alle anderen Menschen, oder die Menge der Menschen, *οἱ πολλοί*.

Er hätte es auch einfach die χάρις oder auch χάρις καὶ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης nennen können. (Vergl. V. 15 und die dortige Erklärung der Begriffe χάρις und δωρεὰ ἐν χάριτι.) Er nennt es aber περισσεία τῆς χάριτος cet. im Vergleich mit der Sünde und dem Tode, weil nämlich die Gnadengabe jene überwiegt und überwindet, oder weil es eine mächtigere, reichlichere Gabe ist. Paulus schließt sich hiermit auch im Ausdruck an die Vers 15 gebrauchten Worte an: ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι — — ἐπερίσσευσε.

Das Geschenk der Gerechtigkeit, δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης, ist gerade das, was Vers 15 genannt wurde δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

λαμβάνοντες, die Empfangenden. Man muß hier das Tempus des Participiums beachten. Das Präsens zeigt an, daß dieses Empfangen fortwährend geschieht.

ἐν ζωῇ. Diese Worte können verschieden erklärt werden; entweder heißen sie: durch Leben, oder: im Leben. Sie können nämlich entweder die Kraft anzeigen, wodurch die Christen den Tod überwältigen und über ihn herrschen werden, nämlich die Kraft des neuen Lebens, welches ein ewiges, unsterbliches ist und die Herrlichkeit Gottes ererben soll; oder sie können die Zeit anzeigen, wann jene Herrschaft stattfinden wird, nämlich das ewige Leben in der Herrlichkeit Gottes. Die erstere Erklärung erscheint passender, weil sie dem Gegensatz gegen den vorhergehenden Satz mehr entspricht.

Vers 18.

Dieser Vers bildet den Schlußsatz aus dem Vorhergehenden, die Conslusio einer logischen Schlußfolge. Er besteht im Ganzen aus zwei Sätzen, welchen aber beiden das Subject fehlt. Aus dem vorhergehenden 16ten Verse läßt sich aber leicht das jedesmalige Subject, κρίμα und χάρισμα, hinzudenken, so daß der ganze Vers folgendermaßen zu construiren ist: ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος τὸ κρίμα ἐγένετο εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος τὸ χάρισμα ἐγένετο εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς, „so wie also nun durch Eines Vergehen das Gericht für alle Menschen zur Verdammung wurde, eben so wurde auch durch Eines Rechtfertigung die Gnadengabe für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens." Dieser Schluß ergibt sich leicht aus dem, was in Vers 15 bis 17 gesagt wurde, und ist durch das

Ueber das Herrschen der Sünde durch den Tod haben wir oben bei V. 17 gesprochen; denn der dort gebrauchte Ausdruck: „der Tod herrschte" ist ganz dasselbe, was hier ausgedrückt wird: „die Sünde herrschte durch den Tod." Denn der Tod ist nur die Folge und Frucht der Sünde, und wenn also der Tod herrscht, so herrscht nur die Sünde durch den Tod.

Ebenso wird durch den Satz: „die Gnade herrscht mittelst der Gerechtigkeit" dasselbe ausgedrückt, was oben V. 17 durch den Satz ausgedrückt wurde: „diejenigen, welche die Vortrefflichkeit der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit empfangen, herrschen." Denn das Herrschen derselben geschieht eben durch die Gnade, und zwar gerade dadurch, daß die Gnade dem Menschen ein neues Leben, ein heiliges Leben oder ein Leben der Gerechtigkeit gibt. Mittelst der Gerechtigkeit dieses Lebens wird die Sündhaftigkeit und der Tod überwunden und untergeordnet unter die Herrschaft des Menschen.

εἰς ζωὴν αἰώνιον, zum ewigen Leben. Hiermit wird das Ziel des Herrschens der Gnade mittelst der Gerechtigkeit angegeben. Dies Herrschen hat also zum Ziel das ewige Leben, es führt den Menschen hin in das ewige Leben.

Der letzte Zusatz: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* gibt den Fundamentalgrund von diesem Allen an. Jenes ganze Herrschen beruht zuletzt auf der Erlösung durch Jesus Christus.

Sechstes Kapitel.

Vers 1.

Nachdem der Apostel im vorhergehenden Kapitel von den Früchten der Rechtfertigung für dieses Leben gesprochen und besonders die Art und Weise gezeigt hatte, wie dieselben uns zu Theil werden, wie wir dieselben nicht durch die Kraft unseres natürlichen Lebens uns erwerben können, sondern wie es einzig und allein die Kraft der Gnade ist, deren überströmender Fülle wir Alles zu verdanken haben: so geht er nun zur Beseitigung der Einwürfe über, welche von dieser Darstellung aus erhoben werden könnten. Der Haupteinwurf, welcher erhoben werden kann, ist dieser: daß, wenn wirklich die Gnade so Alles überwältigend wirke und ihrer Kraft und Fülle Alles zuzuschreiben sey, daß wir alsdann uns nur ruhig zu verhalten hätten und in dem Zustande der Sünde fortwährend verbleiben könnten, daß wir uns keine Mühe geben sollten, von der Sünde uns zu befreien und besser zu werden, sondern daß wir es bloß der Gnade zu überlassen hätten, wann und wie sie in uns wirken wolle. Es ist dieses ein Einwurf, welcher sehr häufig gemacht wird, wenn man von den Wirkungen der Gnade spricht und ihre Allem vorausgehende und Alles überströmende Kraft darstellt. Das περισσεύειν und ὑπερπερισσεύειν der Gnade wird alsdann häufig so ausgelegt, als ob es den Menschen jeder eigenen Thätigkeit zur Erstrebung der Gnadengaben und der Erwerbung der Güter des ewigen Lebens überhebe.

Gegen diesen Einwurf antwortet nun der Apostel im siebenten Kapitel und weist nach, wie es in der Natur der Gnadenwirkungen, nämlich in der Natur des durch die Wiedergeburt empfangenen neuen Lebens liege, erstens: daß wir von unserer Seite nicht unthätig in dem Zustande der Sünde verbleiben und nicht müßig die Wirkungen der Gnade erwarten, V. 1—14; zweitens: daß wir nicht mehr sündigen, V. 15 — VII, 6.

τί οὖν ἐροῦμεν; was werden wir nun sagen, wie werden wir nun sprechen? Dieser Rede bedient sich der Apostel häufig, um auf die einzelnen Folgerungen, welche sich aus seiner Darstellung ergeben, einzugehen. Es ist ohngefähr soviel, als wenn er sagte: was werden wir nun hieraus für Folgerungen ziehen? cf. VII, 7.

ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ. Dieser Satz darf nicht mit der auffordernden Redeweise ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ verwechselt werden, wie mehrere Handschriften lesen. ἐπιμενοῦμεν ist das Futur. indic. und kein Conjunctiv und darf deßhalb auch nicht auffordernd übersetzt werden: „sollen wir bleiben?" sondern: „werden wir bleiben?" Es ist dies eine einfache Frage nach dem, was aus der vorhergehenden Darstellung sich ergeben wird, wie die Verhältnisse sich gestalten werden.

ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ, damit die Gnade vollkommener werde, nämlich als sie vorher war und als sie auch jetzt ist; damit sie also immer vollkommener und vollkommener werde, damit sie sich selbst immer mehr steigere und immer reichlicher überströme.

Vers 2.

μὴ γένοιτο! es möge nicht so gefolgert werden!

οἵτινες ἀπεθάνομεν cet., „die wir der Sünde abgestorben sind, wie werden wir noch in der Sünde leben?"

Dieses Absterben der Sünde sind die eigentlichen Geburtswehen zur Wiedergeburt der Menschen, zur Geburt des neuen, heiligen Lebens. Aus dem Tode des alten Menschen ersteht der neue Mensch. Es ist keineswegs ein bildlicher Ausdruck oder eine bloße Formel, wenn Paulus hier vom Absterben der Sünde spricht, sondern es findet hier ein wirklicher Tod und ein wirkliches Begrabenwerden Statt, sowie auch eine wirkliche Geburt und ein wirkliches neues Leben stattfindet. Es ist dies nicht ein gleichsames Sterben, ein quasi mors, sondern ein wirklicher Tod des alten Menschen, aber freilich geistiger Weise. Die geistige Weise ist jedoch keine uneigentliche, keine bildliche rc., sondern die allereigentlichste und wirklichste. Wir müssen der Dogmatik die Darstellung und Erläuterung dieses Todes überlassen und machen hier nur noch darauf aufmerksam, daß, sowie jede geistige Bewegung und Veränderung nicht nach Maaßgabe der körperlichen Bewegungen und Veränderungen bemessen und beurtheilt werden darf, daß auch ebenso das geistige Sterben

Sechstes Kapitel.

Vers 1.

Nachdem der Apostel im vorhergehenden Kapitel von den Früchten der Rechtfertigung für dieses Leben gesprochen und besonders die Art und Weise gezeigt hatte, wie dieselben uns zu Theil werden, wie wir dieselben nicht durch die Kraft unseres natürlichen Lebens uns erwerben können, sondern wie es einzig und allein die Kraft der Gnade ist, deren überströmender Fülle wir Alles zu verdanken haben: so geht er nun zur Beseitigung der Einwürfe über, welche von dieser Darstellung aus erhoben werden könnten. Der Haupteinwurf, welcher erhoben werden kann, ist dieser: daß, wenn wirklich die Gnade so Alles überwältigend wirke und ihrer Kraft und Fülle Alles zuzuschreiben sey, daß wir alsdann uns nur ruhig zu verhalten hätten und in dem Zustande der Sünde fortwährend verbleiben könnten, daß wir uns keine Mühe geben sollten, von der Sünde uns zu befreien und besser zu werden, sondern daß wir es bloß der Gnade zu überlassen hätten, wann und wie sie in uns wirken wolle. Es ist dieses ein Einwurf, welcher sehr häufig gemacht wird, wenn man von den Wirkungen der Gnade spricht und ihre Allem vorausgehende und Alles überströmende Kraft darstellt. Das περισσεύειν und ὑπερπερισσεύειν der Gnade wird alsdann häufig so ausgelegt, als ob es den Menschen jeder eigenen Thätigkeit zur Erstrebung der Gnadengaben und der Erwerbung der Güter des ewigen Lebens überhebe.

Gegen diesen Einwurf antwortet nun der Apostel im siebenten Kapitel und weist nach, wie es in der Natur der Gnadenwirkungen, nämlich in der Natur des durch die Wiedergeburt empfangenen neuen Lebens liege, erstens: daß wir von unserer Seite nicht unthätig in dem Zustande der Sünde verbleiben und nicht müßig die Wirkungen der Gnade erwarten, V. 1 — 14; zweitens: daß wir nicht mehr sündigen, V. 15 — VII, 6.

Denn der, welcher auf diese Weise getauft wird, schöpft gleichsam aus der Quelle des Lebens und empfängt aus ihr ein neues, heiliges Leben.

εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν, wir sind in seinen Tod hinein getauft. Nicht bloß das *εἰς*, sondern auch das *βαπτίζειν* und *θάνατος* hat hier seine ganz eigentliche Bedeutung. *βαπτίζειν* ist hier recht buchstäblich untertauchen, versenken ganz und gar in den Tod. Der Tod aber, welcher hier den Beisatz *αὐτοῦ* sc. *Χριστοῦ* hat, ist der Tod Christi, welchem er sich freiwillig unterzog, den Opfertod, der Tod des Menschen der Sünde, welche er freiwillig auf sich nahm, ohne doch selbst zu sündigen. Wir Alle müssen mittelbar durch den Glauben an Jesus Christus diesen Tod des Menschen der Sünde sterben und in der Taufe in diesen Tod Christi versenkt werden, bevor wir wiedergeboren werden und zu einem neuen Leben erstehen können. Wenn wir also in Jesus Christus versenkt werden, so werden wir zugleich auch in seinen Tod versenkt, weil wir seinen Tod gestorben seyn müssen, ehe wir das neue Leben empfangen können; oder mit andern Worten, nach dem kirchlichen Sprachgebrauche: wenn wir in Jesus Christus getauft werden, so werden wir zugleich in seinen Tod getauft.

Vers 4.

Der vierte Vers folgert weiter, was sich aus dem Bewußtseyn, worauf sich der Apostel im dritten Vers beruft, ergibt. Fragt man nämlich, warum dies geschah, warum wir in den Tod Christi versenkt wurden: so geschah es deßwegen, damit wir eben so wie er durch die Herrlichkeit und Macht Gottes zu einem neuen Leben erstehen und in der Neuheit und Heiligkeit dieses Lebens wandeln möchten. Dies drückt der Apostel durch die Worte aus: „Wir sind mit ihm begraben worden durch die Taufe in den Tod, damit, ganz wie Christus auferweckt wurde von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, eben so auch wir in der Neuheit (Reinheit) des Lebens wandeln möchten.

Die Partikel *οὖν* bezieht sich nicht auf den ganzen Vers, sondern hauptsächlich nur auf das Wort *συνετάφημεν*, welches der Apostel statt des im vorhergehenden Verse gebrauchten Begriffs: *εἰς τὸν θάνατον ἐβαπτίσθημεν* gebraucht. Dieses *βαπτίζεσθαι* ist, sofern es *εἰς τὸν θάνατον* geschieht, ein Begrabenwerden, und sofern

es εἰς τὸν θάνατον Χριστοῦ geschieht, ist es also ein mit Christus Begrabenwerden.

διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον. Diese Worte gehören eng zusammen und stehen wieder in ihrer eigentlichsten Bedeutung: durch das Versenktwordenseyn in den Tod.

ὥςπερ, das verstärkte ὡς, also: ganz wie.

διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός. Die Herrlichkeit des Vaters d. i. das ganze Wesen Gottes, alle seine Kräfte und Eigenschaften in ihrer Vollkommenheit und Schönheit, welche zusammen die Herrlichkeit Gottes bilden. Diese Herrlichkeit Gottes ist es nun, durch welche wir in der Taufe das neue Leben empfangen haben, eben so wie Christus durch sie im Tode das Leben empfing.

ἐν καινότητι ζωῆς, in einer Neuheit des Lebens. Man muß hier wohl beachten, daß der Artikel bei καινότητι fehlt. Dadurch erhält dieser Begriff eine allgemeinere Beziehung und bedeutet eine totale Veränderung, Erneuerung, Reinigung und Heiligung, so daß Alles im Leben neu zu nennen ist. Es soll durch die Taufe eine vollkommene Neuheit des Lebens hervorgebracht werden, und diese Neuheit ist hier ihrer Natur nach eine Reinheit und Heiligkeit des Lebens.

Wenn man, wie viele Erklärer thun, im vorliegenden Falle sagt ἐν καινότητι ζωῆς stehe statt ἐν καινῇ ζωῇ, so wird dadurch gar nichts erklärt, sondern im Gegentheil die scharfe Distinction der Begriffe in eine größere Unbestimmtheit verschmolzen, also nicht commentirt, sondern confundirt.

Vers 5 u. 6.

Diese beiden Verse geben den Grund von dem an, was der Apostel im vorhergehenden Verse gesagt hatte, nämlich, daß wir deßwegen mit Christus begraben worden seyen, damit wir auch in einer Neuheit des Lebens wandeln möchten. Dieser Grund liegt darin, weil wir, wenn wir in der Gleichheit des Todes mit ihm zusammen eingepflanzt sind, alsdann doch auch in der Gleichheit der Auferstehung mit ihm zusammen eingepflanzt seyn werden; oder weil wir, wenn wir mit ihm zusammen auf gleiche Weise gestorben sind, alsdann doch auch wohl mit ihm auf gleiche Weise auferstehen werden (also auch in einer Neuheit des Lebens wandeln müssen; cf. V. 4), indem wir das erkennen und einsehen, daß unser alter

Mensch mit Christus gekreuzigt wurde, damit der Leib der Sünde vernachlässigt werde hinsichtlich dessen, daß wir nicht mehr der Sünde dienen.

σύμφυτοι, zusammen eingepflanzt mit etwas Anderem, zusammen gewachsen, verwachsen mit einem Anderen. Mit wem wir zusammen eingepflanzt sind, ist hier nicht ausgedrückt, weil es sich leicht aus dem Zusammenhange hinzudenken läßt, nämlich mit Christus. Der Grund und Boden aber, in welchen wir mit Christus zusammen eingepflanzt sind, ist die Gleichheit des Todes desselben, τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ.

ἀλλὰ καὶ, aber auch, auf der anderen Seite auch. Wenn wir auf der einen Seite mit Christus zusammen eingepflanzt sind in die Gleichheit des Todes desselben, so werden wir aber auf der anderen Seite auch mit ihm in die Gleichheit der Auferstehung eingepflanzt seyn.

Vers 7.

Eine fernere Begründung des kurz vorher Gesagten.

Ὁ γὰρ ἀποθανὼν, denn der abgestorben ist. Es muß dieses ἀποθνήσκειν im Zusammenhange mit dem, was der Apostel vom Anfange dieses Kapitels an gesagt hat, erklärt werden, und es erhält dadurch die Bedeutung von: absterben irgend einem. Wem aber hier der Mensch absterbe, ergibt sich aus V. 2 und 5. Aus beiden Versen, wenn sie im Zusammenhang erklärt werden, erhellt, daß τῇ ἁμαρτίᾳ zu ergänzen sey. ὁ ἀποθανών ist somit der, welcher der Sünde abgestorben ist, welcher dem Tode des Menschen der Sünde sich unterzogen hat und somit σύμφυτος τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου Χριστοῦ geworden ist.

Dieser, der also gestorben ist, δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, wird gerechtfertigt von der Sünde, und wird somit auch ἔμφυτος τῷ ὁμοιώματι τῆς ἀναστάσεως.

Vers 8 u. 9.

Diese beiden Verse stehen parallel dem 5ten und 6ten und setzen die dort angefangene Folgerung noch um einen Schritt weiter fort. Während nämlich dort der Apostel bloß gefolgert hatte, daß wir auch mit Christus zu einem neuen Leben aus dem gleichen Tode erstehen werden, so folgert er jetzt, daß wir auch mit ihm fort und fort leben werden, d. h. daß wir in dem neuen Leben fortbestehen, fort wachsen und nie wieder von Christus getrennt werden.

Vers 10.

Dieser Vers gibt den Grund an, warum auch bei Christus nur ein einmaliger Tod stattfinden und warum Christus jetzt nicht mehr sterben könne. Er kann nicht noch einmal sterben, weil er dadurch, daß er starb, mit Einemmale ganz vollkommen der Sünde abstarb, also überhaupt frei von der Herrschaft des Todes wurde; und weil er, was er lebt, Gott lebt.

Vers 12 u. 13.

Aus dem, was der Apostel von V. 1 an gesagt hatte, zieht er jetzt die Schlußfolge, die Conclusio; daher οὖν. Er stellt diese Schlußfolge in Form einer Ermahnung auf. Zu beachten ist der Ausdruck μὴ βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία cet., die Sünde soll nicht herrschen. Es wird nämlich in diesem Leben die Sünde niemals ganz vertilgt, so lange dieser Leib der Sünde bleibt. Es tritt aber durch die Wiedergeburt in der Taufe das umgekehrte Verhältniß ein, wie es vorher vor der Taufe bestand. Wenn vorher die Sünde herrschte und der gute Wille unterworfen war, so herrscht jetzt nach der Taufe der gute Wille, das neue göttliche Leben und überwindet nach und nach alle Kräfte der Sünde.

ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, in euerm sterblichen Leibe, d. h. in diesem Leibe, der dem Tode unterworfen ist, also in dieser Zeit bis zum Tode.

Vers 14.

An die im V. 12 und 13 vorgetragene Schlußermahnung knüpft sich enge die Verheißung dieses Verses an. Die Verheißung ist diese, daß wenn auch die Sünde noch nicht gänzlich aus dem wiedergeborenen Menschen ausgetilgt sey, sie doch niemals wieder ihn vollkommen in ihre Macht bekommen werde. Der Grund aber, warum dies nicht geschehen könne, liegt darin, weil der Wiedergeborne nicht mehr bloß unter dem Gesetze steht, sondern unter der Gnade, und also nicht mehr bloß seinen eigenen Kräften überlassen ist, sondern der Kraft des heiligen Geistes, welche fortwährend zur Vertilgung der Sünde und zur Heiligung des Menschen wirkt.

Vers 15.

Ganz denselben Einwurf, welchen Paulus am Anfange dieses Kapitels aufgestellt und bis hierher widerlegt hatte, stellt er jetzt

wiederum auf, aber von einer anderen Seite her erregt. Am Anfange des Kapitels wurde jener Einwurf erregt durch die vorhergehende Betrachtung der überschwänglichen Wirkungen der Gnade, welche alle Hindernisse der Sünde überwältigt und gerade desto überschwänglicher sich zeigt, je größeren Widerstand sie zu überwältigen hat. Bei dieser Betrachtung drängte sich die Frage auf, ob wir nicht in dem Zustande der Sünde beharren könnten. Durch die Beantwortung dieser Frage ist der Apostel zuletzt auf den Satz gekommen, daß wir nicht unter dem Gesetz sind, sondern unter der Gnade. Aus diesem Satze aber läßt sich wiederum der ersten Einwurf, nur in veränderter Form folgern. Wenn nämlich die Frage vorher lautete: werden wir in dem Zustande der Sünde bleiben, damit die Gnade immer vollkommener werde? so mußte sie jetzt, wegen der verschiedenen Veranlassung, heißen: werden wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind? Beide Fragen sind aber dem Wesen nach einunddieselben, nur von verschiedenem Standpunkte aus erhoben.

Τί οὖν; ἁμαρτήσομεν; was nun? werden wir sündigen? d. h. was folgt nun aus dem Gesagten? folgt dieses, daß wir sündigen werden? oder: werden wir nun sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind?

μὴ γένοιτο, es geschehe nicht, nämlich eine solche Folgerung; es werde nicht eine solche Folgerung gemacht!

Vers 16.

So wie die vorhergehende Frage V. 15 von einem anderen Standpunkte aus, als die Frage V. 1 erhoben wurde, so mußte sie auch von einem anderen Standpunkte aus, und zwar von demselben aus, von welchem sie erhoben wurde, widerlegt werden. Diese Widerlegung beginnt mit V. 16 und geht fort bis Kap. VII, 6.

Die Construction dieses Verses ist etwas elliptisch, indem die Demonstrativa vor den beiden Relativen *ᾧ* —— *ᾧ* fehlen. Vollständig würde der Vers heißen: *οὐκ οἴδατε, ὅτι τούτου, ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε οὕτως, ὅτι αὐτῷ ὑπακούετε, ἤτοι ἁμαρτίας δοῦλοί ἐστε, εἰς θάνατον, ἤτοι ὑπακοῆς δοῦλοί ἐστε, εἰς δικαιοσύνην.* Wisset ihr nicht, daß ihr dessen, dem ihr euch als Knechte zum Gehorsam darstellt, Knechte wirklich seyd, und zwar auf die Weise, daß ihr ihm gehorcht, sey es nun,

Vers 10.

Dieser Vers gibt den Grund an, warum auch bei Christus nur ein einmaliger Tod stattfinden und warum Christus jetzt nicht mehr sterben könne. Er kann nicht noch einmal sterben, weil er dadurch, daß er starb, mit Einemmale ganz vollkommen der Sünde abstarb, also überhaupt frei von der Herrschaft des Todes wurde; und weil er, was er lebt, Gott lebt.

Vers 12 u. 13.

Aus dem, was der Apostel von V. 1 an gesagt hatte, zieht er jetzt die Schlußfolge, die Conclusio; daher οὖν. Er stellt diese Schlußfolge in Form einer Ermahnung auf. Zu beachten ist der Ausdruck μὴ βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία cet., die Sünde soll nicht herrschen. Es wird nämlich in diesem Leben die Sünde niemals ganz vertilgt, so lange dieser Leib der Sünde bleibt. Es tritt aber durch die Wiedergeburt in der Taufe das umgekehrte Verhältniß ein, wie es vorher vor der Taufe bestand. Wenn vorher die Sünde herrschte und der gute Wille unterworfen war, so herrscht jetzt nach der Taufe der gute Wille, das neue göttliche Leben und überwindet nach und nach alle Kräfte der Sünde.

ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι, in euerm sterblichen Leibe, d. h. in diesem Leibe, der dem Tode unterworfen ist, also in dieser Zeit bis zum Tode.

Vers 14.

An die im V. 12 und 13 vorgetragene Schlußermahnung knüpft sich enge die Verheißung dieses Verses an. Die Verheißung ist diese, daß wenn auch die Sünde noch nicht gänzlich aus dem wiedergeborenen Menschen ausgetilgt sey, sie doch niemals wieder ihn vollkommen in ihre Macht bekommen werde. Der Grund aber, warum dies nicht geschehen könne, liegt darin, weil der Wiedergeborne nicht mehr bloß unter dem Gesetze steht, sondern unter der Gnade, und also nicht mehr bloß seinen eigenen Kräften überlassen ist, sondern der Kraft des heiligen Geistes, welche fortwährend zur Vertilgung der Sünde und zur Heiligung des Menschen wirkt.

Vers 15.

Ganz denselben Einwurf, welchen Paulus am Anfange dieses Kapitels aufgestellt und bis hierher widerlegt hatte, stellt er jetzt

ἤτοι ἁμαρτίας sowie ἢ ὑπακοῆς eingeschaltete Sätze seyen, was sie auch schon ihrer Form nach sind; denn ἤτοι wird gerade immer bei solchen Einschaltungen gebraucht.

Vers 17 u. 18.

Statt zu sagen: ihr kennt ja den Unterschied zwischen einem Knecht der Sünde und einem Knecht des Gehorsams gegen Gott aus eigener Erfahrung; ihr waret ja selbst vorher Knechte der Sünde und seyd nun Knechte des Gehorsams geworden; statt also auf diese Weise sich auf das Bewußtseyn der Römer zu berufen und alsdann weiter fortzuschreiten in seiner Antwort, wird vielmehr das Herz des Apostels von Dank gegen Gott ergriffen beim Andenken an diese Umänderung der Römer, und er ruft aus: „Dank aber sey Gott, daß ihr waret Knechte der Sünde, aber gehorcht habt von Herzen der Vorschrift des Unterrichts, zu welcher ihr hingeführt wurdet, befreit aber von der Sünde Knechte der Gerechtigkeit geworden seyd." Der Apostel beschreibt hier in seiner Danksagung den ganzen Gang der Bekehrung der Römer. Sie waren vordem Knechte der Sünde; sie haben sodann erstens den Vorschriften des Unterrichts gehorcht, zu welchem sie von Gott hingeführt worden sind, sie haben also die Predigt des Evangeliums gehört und dieselbe aufgenommen in ihre Herzen. Dadurch aber wurde ein neues Leben in ihnen erzeugt, und nachdem sie wiedergeboren waren in der Taufe, wurden sie zweitens befreit von der Sünde und wurden sodann Knechte der Gerechtigkeit.

Die beiden Verse (V. 17 und 18) bilden nur ein Ganzes, dessen Hauptsatz ist: χάρις τῷ θεῷ. Wofür der Apostel Gott dankt, dies ist in den nachfolgenden substantiven Nebensätzen enthalten. Die Partikel ὅτι muß zu allen folgenden Sätzen hinzugedacht werden. Durchaus falsch ist es, wenn man vor ἐλευθερωθέντες δὲ ein Punktum setzt, so daß der 18te Vers von seinem Hauptsatze getrennt würde.

ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς. Diese beiden Sätze sind durch Attraction zusammengezogen und müssen auf folgende Weise getrennt werden: ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας τῷ τύπῳ διδαχῆς, εἰς ὃν παρεδόθητε. Aehnliche Zusammenziehungen kommen sehr häufig vor.

Der τύπος διδαχῆς ist die Vorschrift, welche durch den Unter-

richt, durch die Belehrung ertheilt wird, die Regel, welche durch Belehrung gegeben wird. Daß sich diese Vorschrift, diese Regel besonders auf das Leben, auf die ganze Lebensweise des Menschen beziehe, also eine Vorschrift des Lebens, Lebensregel, eine Vorschrift der Moral, ein Sittengesetz sey, dies läßt sich leicht vermuthen. Es steht somit der Ausdruck τύπος διδαχῆς im Gegensatz gegen das Gesetz, νόμος, welches ohne Belehrung bloß befiehlt und vorschreibt. Das Christenthum tritt nicht als Gesetz auf, sondern durch Belehrung, durch Unterricht bringt es die Menschen zum Gehorsam unter den göttlichen Willen und zur Besserung und Heiligung des Lebens.

εἰς ὃν παρεδόθητε, zu welchem ihr hingeführt wurdet. Von wem sie hingeführt wurden, läßt sich aus dem Hauptsatze, χάρις τῷ θεῷ, ersehen. Paulus schreibt die ganze Bekehrung der Römer Gott zu. Deßhalb dankt er ihm, und deßhalb schreibt er immer in der passiven Form παρεδόθητε, ἐλευθερωθέντες, ἐδουλώθητε. Das Zeitwort παραδίδωμι heißt eigentlich: übergeben, überliefern, und diese Bedeutung drückt nur noch stärker aus, was wir durch hinzuführen ausgedrückt haben.

ἐλευθερωθέντες, nachdem ihr befreit worden seyd. Diese Befreiung folgt auf das Hören und Aufnehmen der Belehrungen oder der Predigt des Evangeliums. Erst nachdem der Mensch die Predigt des Evangeliums empfangen hat, kann er wiedergeboren werden zu einem neuen Menschen, und erst durch diese Wiedergeburt wird er befreit von der Herrschaft der Sünde.

ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ, ihr seyd Knechte geworden der Gerechtigkeit, oder ihr seyd zu Knechten gemacht worden der Gerechtigkeit. Auch hier muß wiederum ergänzt werden: durch Gott, ὑπὸ θεοῦ. Gott ist es, der euch hingeführt hat zur Predigt des Evangeliums, und der euch dadurch endlich zu Knechten der Gerechtigkeit gemacht hat.

Vers 19.

Der 19te Vers bezieht sich auf die im Vorhergehenden gebrauchten Ausdrücke, besonders auf den letzten Ausdruck, ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ, „ihr seyd zu Knechten der Gerechtigkeit gemacht worden.“ Paulus entschuldigt sich gleichsam dieses Ausdrucks wegen und sagt, warum er ihn gebrauche.

ἀνθρώπινον λέγω heißt einfach und wörtlich: „ich rede Menschliches,“ und dies kann nicht anders erklärt werden, als: ich rede

in menschlichen Verhältnissen, nämlich wenn ich von Knechten der Gerechtigkeit rede, zu welchen ihr von Gott gemacht worden seyd. Gott macht keine Knechte, aber ich bediene mich dieses menschlichen Ausdrucks, weil die Sache dadurch verdeutlicht wird, weil ihr dies leichter begreifen könnt.

διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν, wegen der Schwäche eures Fleisches. Mit dem Worte σάρξ, Fleisch, bezeichnet der Apostel die ganze Natur des Menschen, wie sie im gegenwärtigen Leben sich vorfindet; cf. I, 3; IV, 1; das Leben im Fleische, welches nach der Individualität der Menschen sehr verschieden ist, durchgängig aber an einer gewissen Mangelhaftigkeit der Erkenntniß und Kraftlosigkeit des Willens leidet. Diesen Fehler der menschlichen Natur, diese Unvollkommenheit derselben nennt Paulus ἀσθένεια τῆς σαρκός, und um dieser Schwäche des Lebens im Fleische willen bedient er sich der Ausdrücke von menschlichen Verhältnissen zur Bezeichnung höherer göttlicher Verhältnisse.

ὥςπερ γὰρ cet. Dieser letzte Theil des 19ten Verses gibt an, inwiefern jener Ausdruck ἐδουλώθητε anwendbar sey auf ihr Verhältniß zu Gott. In dem früheren Zustande der Römer fand nämlich eine wirkliche Knechtschaft Statt; das Verhältniß, in welchem sie zu der Sünde standen, war das der Knechte unter ihren Herrn. Wenn nun auch in dem Zustande der Wiedergeburt nicht von einer Knechtschaft gesprochen werden kann, so sollten sie doch nur in dasselbe Verhältniß zur Gerechtigkeit treten, wie sie vorher im Verhältniß zur Sünde standen, sie sollten ebenso ihre Glieder der Gerechtigkeit dienen lassen, wie sie dieselben vorher der Sünde dienen ließen; auf die Benennung komme hier gar nichts an. Ob sie alsdann Knechte wären oder Freie, das werde sich schon zeigen.

ἀκαθαρσία und ἀνομία sind die beiden Seiten der Sünde: die ἀκαθαρσία die gegen den Menschen selbst gerichtete Sünde, die ἀνομία die gegen den Nächsten gerichtete Sünde. Außerdem kann aber sowohl ἀκαθαρσία wie ἀνομία jede Sünde, oder jedesmal die ganze Sündhaftigkeit des Menschen bezeichnen. Cf. 2 Cor. 7, 1; 1 Joh. 3, 4.

εἰς τὴν ἀνομίαν steht dem εἰς ἁγιασμόν entgegen und bezeichnet somit, eben so wie letzteres die gesammte Heiligkeit, so die ganze Sündhaftigkeit.

Vers 20.

Sowie sich der Apostel fortwährend auf das Bewußtseyn der Römer beruft, so thut er es auch bei diesem Verse. Was aber den Zusammenhang betrifft, so schließt er sich jetzt wiederum an die Hauptsache an, nämlich an das, was er Vers 16 angefangen, aber durch seine Danksagung mit Vers 17 bis 19 unterbrochen hatte.

Das γὰρ ist hier mehr Particula continuativa, zugleich aber auch den Grund angebend und den Beweis führend für das, was im 16ten Verse gesagt wurde. Man kann es hier am besten mit „nämlich“ übersetzen. Der Grund und der Beweis für das im Vers 16 Gesagte liegt aber nicht bloß in dem 20sten Verse, sondern zu dem 20sten gehört noch nothwendig der 21 und 22ste hinzu, und etwas entfernter auch der 23ste, so daß dieses γὰρ Vers 20 den ganzen Abschnitt Vers 20 bis 23 mit Vers 16 verbindet. Es soll demnach hier gezeigt werden, wie der, welcher der Sünde Knecht ist, ihr zum Tode gehorcht, und dagegen der, welcher des Gehorsams Knecht ist, demselben zur Gerechtigkeit gehorcht.

ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ, ihr waret frei für die Gerechtigkeit. Das ἐλεύθερος steht hier offenbar dem δοῦλος entgegen, und ἐλεύθερος τῇ δικαιοσύνῃ dem δοῦλος τῇ δικαιοσύνῃ. Wenn nun ein δοῦλος τῇ δικαιοσύνῃ ein solcher ist, welcher sich in Allem nach der Gerechtigkeit richtet, nach ihr strebt und alle Forderungen derselben zu erfüllen sucht, so ist umgekehrt ein ἐλεύθερος τῇ δικαιοσύνῃ ein solcher, welcher sich gar nicht nach der Gerechtigkeit richtet, sich in nichts an dieselbe kehrt und keine Forderungen derselben erfüllt.

Der Sinn dieses Satzes ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ ist somit dieser: damals brauchtet ihr euch allerdings nicht an die Forderungen der Gerechtigkeit zu kehren und genosset allerdings, von dieser Seite betrachtet, eine große Freiheit; ihr waret wirklich freie Leute. Aber was für freie? Darüber antwortet der folgende Vers. Der Apostel gibt hiermit also zu, worauf die Menschen gewöhnlich stolz sind, weist aber auch den Ungrund ihres Stolzes nach.

Vers 21.

Τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε; welche Frucht hattet ihr nun damals? Mit dieser Frage appellirt der Apostel ganz und gar an das Gewissen der Menschen und fordert sie auf, sie sollten selbst

angeben, was sie von ihrer damaligen Freiheit für Früchte geerndtet hätten.

ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε, „worüber ihr euch nun schämet". Es ist dies eine elliptische Periode, denn es ist ein bloßer Nebensatz, dessen Hauptsatz fehlt. Der Hauptsatz ist aber leicht aus der Frage hinzuzudenken. Es kann kein anderer seyn, als dieser: Ihr hattet solches als Frucht eurer Freiheit, worüber ihr euch nun schämt. ἐφ' οἷς kann nicht auf das vorhergehende καρπὸν bezogen werden; es gehört vielmehr ein Neutrum im Plural dazu, ein allgemeineres Pronomen demonstrativum, ταῦτα, τοιαῦτα u. dgl., und es muß daher der ergänzende Hauptsatz dies Pronomen demonstrativum nothwendig enthalten, τοιαῦτα εἴχετε καρπὸν, ἐφ' οἷς cet.

τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος, denn das Ende davon ist der Tod. Dieser Satz gibt den Grund der Schaam an. ἐκείνων bezieht sich wieder auf das ausgelassene Demonstrativ τοιαῦτα.

Vers 22.

Dieser Vers bildet den Gegensatz zu V. 20 u. 21 und hätte, wenn der Apostel hätte weitläufiger schreiben wollen, ganz parallel mit diesen beiden Versen ausgedrückt werden können. Statt aber zu sagen: „Nun aber, nachdem ihr umgekehrt von der Sünde seyd befreit worden, seyd ihr Knechte Gottes oder Knechte der Gerechtigkeit. Welche Frucht habt ihr nun? u. s. w." zieht der Apostel die Gedanken kürzer zusammen und spricht: Nun aber befreit von der Sünde, aber zu Gottes Knechten gemacht, habt ihr eure Frucht zur Heiligung, was aber das Ende betrifft, das ewige Leben.

εἰς ἁγιασμόν, zur Heiligung, gehört zu καρπὸν ὑμῶν. Die Frucht dieser Knechtschaft führt hin zur Heiligung.

τὸ δὲ τέλος ist ein Accusativus absolutus und bedeutet soviel als κατὰ τὸ τέλος, was das Ende betrifft, wenn man auf das Ende sieht.

ζωὴν αἰώνιον ist Object zu ἔχετε. Was das Ende betrifft, so habt ihr das ewige Leben, während jene freien Leute, von denen V. 20 u. 21 die Rede war, als das Ende ihrer Früchte den Tod haben.

Vers 23.

Dieser Vers gehört zu den beiden Theilen des vorhergehenden kurzen Abschnittes V. 20 — 22, auf gleiche Weise sowohl zu

Vers 20.

Sowie sich der Apostel fortwährend auf das Bewußtseyn der Römer beruft, so thut er es auch bei diesem Verse. Was aber den Zusammenhang betrifft, so schließt er sich jetzt wiederum an die Hauptsache an, nämlich an das, was er Vers 16 angefangen, aber durch seine Danksagung mit Vers 17 bis 19 unterbrochen hatte.

Das γὰρ ist hier mehr Particula continuativa, zugleich aber auch den Grund angebend und den Beweis führend für das, was im 16ten Verse gesagt wurde. Man kann es hier am besten mit „nämlich“ übersetzen. Der Grund und der Beweis für das im Vers 16 Gesagte liegt aber nicht bloß in dem 20sten Verse, sondern zu dem 20sten gehört noch nothwendig der 21 und 22ste hinzu, und etwas entfernter auch der 23ste, so daß dieses γὰρ Vers 20 den ganzen Abschnitt Vers 20 bis 23 mit Vers 16 verbindet. Es soll demnach hier gezeigt werden, wie der, welcher der Sünde Knecht ist, ihr zum Tode gehorcht, und dagegen der, welcher des Gehorsams Knecht ist, demselben zur Gerechtigkeit gehorcht.

ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ, ihr waret frei für die Gerechtigkeit. Das ἐλεύθερος steht hier offenbar dem δοῦλος entgegen, und ἐλεύθερος τῇ δικαιοσύνῃ dem δοῦλος τῇ δικαιοσύνῃ. Wenn nun ein δοῦλος τῇ δικαιοσύνῃ ein solcher ist, welcher sich in Allem nach der Gerechtigkeit richtet, nach ihr strebt und alle Forderungen derselben zu erfüllen sucht, so ist umgekehrt ein ἐλεύθερος τῇ δικαιοσύνῃ ein solcher, welcher sich gar nicht nach der Gerechtigkeit richtet, sich in nichts an dieselbe kehrt und keine Forderungen derselben erfüllt.

Der Sinn dieses Satzes ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ ist somit dieser: damals brauchtet ihr euch allerdings nicht an die Forderungen der Gerechtigkeit zu kehren und genosset allerdings, von dieser Seite betrachtet, eine große Freiheit; ihr waret wirklich freie Leute. Aber was für freie? Darüber antwortet der folgende Vers. Der Apostel gibt hiermit also zu, worauf die Menschen gewöhnlich stolz sind, weist aber auch den Ungrund ihres Stolzes nach.

Vers 21.

Τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε; welche Frucht hattet ihr nun damals? Mit dieser Frage appellirt der Apostel ganz und gar an das Gewissen der Menschen und fordert sie auf, sie sollten selbst

angeben, was sie von ihrer damaligen Freiheit für Früchte geerndtet hätten.

ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε, „worüber ihr euch nun schämet". Es ist dies eine elliptische Periode, denn es ist ein bloßer Nebensatz, dessen Hauptsatz fehlt. Der Hauptsatz ist aber leicht aus der Frage hinzuzudenken. Es kann kein anderer seyn, als dieser: Ihr hattet solches als Frucht eurer Freiheit, worüber ihr euch nun schämt. ἐφ' οἷς kann nicht auf das vorhergehende καρπὸν bezogen werden; es gehört vielmehr ein Neutrum im Plural dazu, ein allgemeineres Pronomen demonstrativum, ταῦτα, τοιαῦτα u. dgl., und es muß daher der ergänzende Hauptsatz dies Pronomen demonstrativum nothwendig enthalten, τοιαῦτα εἴχετε καρπὸν, ἐφ' οἷς cet.

τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος, denn das Ende davon ist der Tod. Dieser Satz gibt den Grund der Schaam an. ἐκείνων bezieht sich wieder auf das ausgelassene Demonstrativ τοιαῦτα.

Vers 22.

Dieser Vers bildet den Gegensatz zu V. 20 u. 21 und hätte, wenn der Apostel hätte weitläufiger schreiben wollen, ganz parallel mit diesen beiden Versen ausgedrückt werden können. Statt aber zu sagen: „Nun aber, nachdem ihr umgekehrt von der Sünde seyd befreit worden, seyd ihr Knechte Gottes oder Knechte der Gerechtigkeit. Welche Frucht habt ihr nun? u. s. w." zieht der Apostel die Gedanken kürzer zusammen und spricht: Nun aber befreit von der Sünde, aber zu Gottes Knechten gemacht, habt ihr eure Frucht zur Heiligung, was aber das Ende betrifft, das ewige Leben.

εἰς ἁγιασμόν, zur Heiligung, gehört zu καρπὸν ὑμῶν. Die Frucht dieser Knechtschaft führt hin zur Heiligung.

τὸ δὲ τέλος ist ein Accusativus absolutus und bedeutet soviel als κατὰ τὸ τέλος, was das Ende betrifft, wenn man auf das Ende sieht.

ζωὴν αἰώνιον ist Object zu ἔχετε. Was das Ende betrifft, so habt ihr das ewige Leben, während jene freien Leute, von denen V. 20 u. 21 die Rede war, als das Ende ihrer Früchte den Tod haben.

Vers 23.

Dieser Vers gehört zu den beiden Theilen des vorhergehenden kurzen Abschnittes V. 20 — 22, auf gleiche Weise sowohl zu

Zu dieser Erklärung paßt vollkommen die Anrede ἀδελφοί, Brüder, dieser Ausdruck der herzlichsten Liebe, sowie auch die Frage ἢ ἀγνοεῖτε, erkennet ihr nicht, seyd ihr euch nicht bewußt? Der Apostel wendet sich hier an solche, welche nicht zügellos leben, sondern von Gesetz und Schicklichkeit wissen und sich darnach richten in ihrem Leben, und fragt sie, ob sie sich nicht zugleich auch bewußt seyen, daß dieses Gesetz Herrschaft und Macht über den Menschen ausübe, so lange er lebe; daß der Mensch niemals dieses Gesetzes überhoben werde und seine Forderungen nicht mehr zu erfüllen brauche.

Vers 2.

Betrachtet man den zweiten Vers einfach, so gibt er ein einzelnes Beispiel aus dem gewöhnlichen Leben an, wo das Gesetz zwar bindende Gewalt hat, aber unter gewissen Bedingungen aufgehoben wird und nur bis auf eine gewisse Zeit, nicht bis ans Ende des Lebens bindet. Dieser Fall tritt ein bei dem Weibe, welches bei Lebzeiten des Mannes zwar durch Gesetz mit dem Manne verbunden ist, aber wenn der Mann stirbt, von dem Gesetze des Mannes entbunden wird. Dieser Fall kann. logisch betrachtet, nicht als Grund oder Beweis des im Vers 1 Gesagten gelten sollen, und die Partikel γάρ kann deßhalb auch keine causale oder finale Bedeutung haben. Es steht dieser Fall vielmehr in einem adversativen oder exceptiven Verhältnisse zu dem ersten Verse, und die Partikel γάρ scheint daher in der Bedeutung quidem, at zu stehen, wie sie in mehreren Stellen vorkommt cf.; Phil. 3, 20; 1 Cor. 4, 4; 2 Tim. 2, 7 2c. Man könnte es wohl im Deutschen am besten mit: jedoch, doch u. dgl. übersetzen.

ὕπανδρος. Dieses Wort kommt sowohl bei Profanscribenten (s. Raphel. und Wettstein), als in den Apokryphen Sirach 9, 9; 41, 21 vor. Ja es findet sich auch im Hebräischen 4 Mos. 5, 29 derselbe Begriff auf dieselbe Weise ausgedrückt: אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ was die LXX ebenfalls mit ὕπανδρος übersetzen. So Tholuk.

δέδεται νόμῳ, sie ist durch Gesetz verbunden. Auch hier steht wiederum nichts davon geschrieben, daß dies durch das jüdische Gesetz geschehe. Allerdings geschieht dies durch das jüdische Gesetz, aber es geschieht auch durch jedes andere Gesetz, und zwar deßwegen, weil es in dem Naturgesetze, in dem allgemeinen Sitten-

gesetze liegt. Das allgemeine Sittengesetz verbindet das Weib mit dem Manne bis an den Tod desselben, und wenn Paulus keinen Artikel zu νόμος setzt, so ist am allerwenigsten das jüdische Gesetz darunter zu verstehen. Es ist vielmehr einunddieselbe Willkühr, welche bei der Erklärung des ersten Verses das jüdische Gesetz hereinbrachte, wenn man absolut auch hier das jüdische Gesetz unter dem Worte νόμος verstehen will.

κατήργηται, sie ist aufgelöst, befreit. καταργέω hat eigentlich die Bedeutung von: vernachlässigen, versäumen, aber durch Trägheit, Faulheit, welches an sich von dem Morgenländer als eine Auflösung der Kräfte angesehen wird. καταργέω erhält daher im N. T. die Bedeutung auflösen, entbinden, aufheben; cf. Röm. III, 3, 31; 1 Cor. 13, 11; Hebr. 2, 14 ꝛc.

ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός, von dem Gesetze des Mannes, d. h. von dem Gesetze, welches sich auf den Mann bezieht, und welches die Frau an den Mann bindet.

Vers 3.

Dieser dritte Vers macht Folgerungen aus dem zweiten und zeigt, was das Sittengesetz denn eigentlich hinsichtlich jenes Gesetzes, welches die Frau dem Manne verbindet, auszusprechen habe und auch wirklich ausspricht.

Ἄρα οὖν, also nun, sind Partikeln der strengen Schlußfolge.

χρηματίσει, sie wird benannt werden, und zwar mit einem Namen, den sie sich selbst verdient hat durch ihre Handlungsweise.

ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, wenn aber der Mann gestorben wäre Es muß hier das Präteritum des Zeitworts festgehalten werden.

Vers 4.

Ὥστε entspricht ganz dem lateinischen itaque, wie es ihm auch in seinen einzelnen Theilen ὡς, ita, und τέ, que, entspricht, und kann wirklich durch das deutsche: und so, oder: so auch, oder: eben so, übersetzt werden. Diese Partikel folgert aus einem vorhergegangenen Beispiele oder Gleichnisse. Das Gleichniß, welches nun vorhergegangen ist, war dieses, daß eine Frau frei wird von einem Gesetz unter gewissen Bedingungen, nämlich durch den Tod ihres Mannes. Aus diesem Gleichnisse folgert nun der Apostel und spricht dem Sinne nach: eben so seyd auch ihr frei geworden von dem

Zu dieser Erklärung paßt vollkommen die Anrede ἀδελφοί, Brüder, dieser Ausdruck der herzlichsten Liebe, sowie auch die Frage ἢ ἀγνοεῖτε, erkennet ihr nicht, seyd ihr euch nicht bewußt? Der Apostel wendet sich hier an solche, welche nicht zügellos leben, sondern von Gesetz und Schicklichkeit wissen und sich darnach richten in ihrem Leben, und fragt sie, ob sie sich nicht zugleich auch bewußt seyen, daß dieses Gesetz Herrschaft und Macht über den Menschen ausübe, so lange er lebe; daß der Mensch niemals dieses Gesetzes überhoben werde und seine Forderungen nicht mehr zu erfüllen brauche.

Vers 2.

Betrachtet man den zweiten Vers einfach, so gibt er ein einzelnes Beispiel aus dem gewöhnlichen Leben an, wo das Gesetz zwar bindende Gewalt hat, aber unter gewissen Bedingungen aufgehoben wird und nur bis auf eine gewisse Zeit, nicht bis ans Ende des Lebens bindet. Dieser Fall tritt ein bei dem Weibe, welches bei Lebzeiten des Mannes zwar durch Gesetz mit dem Manne verbunden ist, aber wenn der Mann stirbt, von dem Gesetze des Mannes entbunden wird. Dieser Fall kann, logisch betrachtet, nicht als Grund oder Beweis des im Vers 1 Gesagten gelten sollen, und die Partikel γάρ kann deßhalb auch keine causale oder finale Bedeutung haben. Es steht dieser Fall vielmehr in einem adversativen oder exceptiven Verhältnisse zu dem ersten Verse, und die Partikel γάρ scheint daher in der Bedeutung quidem, at zu stehen, wie sie in mehreren Stellen vorkommt cf.; Phil. 3, 20; 1 Cor. 4, 4; 2 Tim. 2, 7 rc. Man könnte es wohl im Deutschen am besten mit: jedoch, doch u. dgl. übersetzen.

ὕπανδρος. Dieses Wort kommt sowohl bei Profanscribenten (s. Raphel. und Wettstein), als in den Apokryphen Sirach 9, 9; 41, 21 vor. Ja es findet sich auch im Hebräischen 4 Mos. 5, 29 derselbe Begriff auf dieselbe Weise ausgedrückt: אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ was die LXX ebenfalls mit ὕπανδρος übersetzen. So Tholuk.

δέδεται νόμῳ, sie ist durch Gesetz verbunden. Auch hier steht wiederum nichts davon geschrieben, daß dies durch das jüdische Gesetz geschehe. Allerdings geschieht dies durch das jüdische Gesetz, aber es geschieht auch durch jedes andere Gesetz, und zwar deßwegen, weil es in dem Naturgesetze, in dem allgemeinen Sitten-

lichen, wenn er es zum besseren Verständnisse nöthig hätte. Zu dem Zwecke des Apostels gehört bloß die oben angegebene Gleichheit, nämlich das Freiwerden Beider, sowohl der Frau als des Christen, noch bei Lebzeiten derselben von einem Gesetze, und zwar der Frau von dem Gesetze des Mannes, des Christen von dem Gesetze der Sünde.

Besonders muß man bei der Erklärung dieses Verses immer die nähere Bestimmung des Freiwerdens festhalten, daß es noch bei Lebzeiten geschieht, und daß also hier das Gesetz nicht bis zum Ende des Lebens über den Menschen herrsche. Daraus ergibt sich nämlich der Zusammenhang dieses Abschnittes von V. 1 bis 4. Im ersten Verse erinnert der Apostel die Christen, wie es in ihrem Bewußtseyn liege, daß das Gesetz, das allgemeine Sittengesetz, als Grundlage jedes besondern Gesetzes, über den Menschen gebiete und dessen Handlungsweise bestimme, so lange er lebe; daß also der Mensch niemals dem Gesetze enthoben seyn könne, sondern fortwährend bis an seinen Tod gesetzmäßig leben und handeln müsse. Im zweiten und dritten Verse macht aber der Apostel darauf aufmerksam, wie man, trotz jenes allgemeingültigen Grundsatzes, dennoch einem besondern Gesetze enthoben seyn könne, welches ganz und gar in dem allgemeinen Sittengesetz begründet ist. Der Apostel thut dies deßwegen, um zu zeigen, wie er seinen oben Kap. VI, 14 gebrauchten Ausdruck, daß die Christen nicht mehr unter dem Gesetze seyen, sondern unter der Gnade, verstanden wissen will. Obgleich nämlich der Mensch niemals dem Gesetze enthoben werden kann, so zeigt uns doch das gewöhnliche Leben, daß er von einem besondern Gesetze befreit werden kann, ohne die geringste Verletzung des allgemeinen Sittengesetzes, welchem er fortwährend unterworfen bleibt. Sowie nun dieses im gewöhnlichen Leben stattfindet, so findet es auch bei dem Eintritte ins Christenthum Statt. Der Mensch wird hier frei von dem jüdischen Gesetz und überhaupt von jedem Gesetz, ohne dadurch jedoch gesetzlos und zügellos zu werden; er wird aus der Herrschaft des Gesetzes erlöst, ohne jedoch auch nur im Geringsten dem Gesetze enthoben zu seyn. Der Mensch stirbt durch seinen Eintritt in das Christenthum dem Gesetze ab; es stirbt der Mensch, für welchen das Gesetz als etwas Aeußeres gegeben war, damit die Sünde vollkommener werde; cf. V, 20; und es ersteht aus dem Tode des alten Menschen ein neuer Mensch, welcher

keineswegs des Gesetzes überhoben ist, sondern vielmehr ganz vollkommen das Gesetz erfüllt. Aber was ihm vorher ein äußeres Gesetz war, das ist ihm nun ein inneres geworden; was vorher eine Forderung des Buchstabens war, das ist jetzt eine Forderung seines eigenen Herzens, und was vorher todte Vorschrift war, das ist jetzt seine eigene Lebenskraft.

Diese ganze Befreiung des Menschen von dem Gesetze ist aber durch Christus geschehen, und zwar durch die Hingabe desselben in den Tod; dadurch, daß er für uns den Tod des Menschen der Sünde starb, den wir nicht sterben konnten, und daß er sich für uns dahingab, auf daß er unser Vermittler würde, und auf daß wir im Glauben an ihn der Sünde absterben könnten.

Es geschah also diese Befreiung von dem Gesetze durch den Leib Christi selber, welcher für uns an das Kreuz geschlagen wurde; und dies ist es, was der Apostel durch die Worte *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* ausdrückt. Der Name *τοῦ Χριστοῦ* erscheint hier in seinem eigentlichen Werthe und Wesen als ein zu einem Nomen proprium erhobenes Nomen appellativum. Es herrscht hier noch ganz das Nomen appell. vor, als wenn es noch gar kein Nomen proprium geworden wäre, denn es bedeutet hier ebensoviel als: des Messias, oder: dessen, der gerade der Messias, der Mittler geworden ist. Wenn dieses Wort als Nomen proprium gebraucht wäre, so müßte es ohne Artikel stehen; cf. VI, 8; V, 8; VIII, 9. 10. 17 rc. Als Nomen appellativum mit dem Artikel steht es VIII, 11.

Was nun den zweiten Punkt der Gleichheit zwischen der Frau und dem Christen betrifft, nämlich das Eintreten in eine andere Verbindung nach der Befreiung von dem Gesetz des Mannes und dem Gesetz der Sünde, so ist ein solcher Eintritt in eine neue Verbindung bei der Frau gerade nicht nothwendig, bei dem Christen ist er aber nothwendig mit seiner Befreiung verbunden. Der Christ tritt nicht ein in das neue Verhältniß, ohne vorher ausgetreten zu seyn aus dem alten Verhältnisse; aber er tritt auch nicht aus, ohne zugleich einzutreten. Wegen dieser nothwendigen Verbindung des Austrittes und Eintrittes bei dem Christen sagt der Apostel nicht, wie wir oben den Sinn dieses Verses angegeben haben: Ihr seyd frei geworden von dem Gesetz und könnt nun mit einem Andern verbunden werden," sondern er zieht Beides in Eins zusammen

und sagt: Ihr seyd frei geworden von dem Gesetze, um mit einem Andern verbunden zu werden, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ.

Wer nun dieser Andere sey, dies ist durch die Apposition ausgedrückt: τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, dem, der von den Todten auferweckt worden ist. Es bezieht sich dieses auf das Vorhergehende: διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, und es muß daher auch hier wieder das Nomen appellativum τῷ Χριστῷ ergänzt werden, und der Sinn dieser Apposition ist also dieser: dem Messias, der von den Todten auferweckt und himmlisch verklärt wurde, nachdem er vorher für uns am Kreuze gestorben war.

ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ, damit wir Frucht tragen für Gott. Dies ist der Endzweck, wozu wir mit dem Andern, mit dem verklärten Mittler, verbunden werden. Der Apostel gebraucht gerade den Ausdruck καρποφορεῖν, weil er vorher das Verhältniß der Frau zum Manne als Gleichniß genommen hatte, und weil das Zeugen und Gebären in allen Sprachen mit dem Befruchten und Fruchttragen der Pflanzen verglichen wird.

Vers 5 u. 6.

Sich anschließend an den Gedanken des vorigen Verses und besonders an die Form desselben, in welcher er ausgedrückt ist, an die Ausdrücke: getödtet werden und Frucht tragen, θανατοῦσθαι und καρποφορεῖν, stellt der Apostel jetzt in dem 5ten und 6ten Verse die beiden Gegensätze des alten und des neuen Lebens gegen einander, um daraus die Richtigkeit des zuletzt nachgewiesenen Satzes, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ, augenscheinlich zu machen. Auf diesen Satz nämlich kam es besonders an. Der ganze Abschnitt Kap. VII, 1 — 6 ist seinetwegen geschrieben, und alle einzelnen Sätze dieses Abschnittes zielen darauf hin. Der Apostel wollte vom Anfange dieses Abschnittes an zeigen, daß die Christen in dem neuen Leben Früchte für Gott tragen müßten, und zwar wollte er dies deßwegen, weil er die Antwort auf die Kap. VI, 15 aufgeworfene Frage zu vervollständigen hatte. Er hatte vorher Kap. VI, 16 bis 23 nur eine negative Antwort gegeben, nämlich, daß wir nicht sündigen werden; und er mußte deßhalb auch noch eine positive Antwort geben, daß wir Frucht tragen werden für Gott. Sobald er nun diese positive Antwort deducirt und ausgesprochen hatte, fügt er noch zur Begründung derselben die in diesen beiden Versen

enthaltenen Gegensätze hinzu und beschließt damit seine Antwort auf die Kap. VI, 15 aufgeworfene Frage.

Daraus, daß die in diesem Abschnitte gegebene Antwort nothwendig positiv seyn mußte, ergibt sich zugleich auch der Grund, weßhalb Paulus gerade das Gleichniß von der Frau hernahm. In diesem Gleichnisse nämlich vereinigt sich beides, einmal das Befreitwerden von dem Gesetz, und sodann das Fruchttragen für einen Andern, worauf es dem Apostel besonders ankam.

ἐν τῇ σαρκί. Dieser Ausdruck kann hier nicht durch die Bedeutung erklärt werden, welche Paulus häufig dem Worte *σάρξ* gibt, nämlich: natürliches, menschliches Leben, das Leben in dieser Welt; cf. IV, 1; I, 3 rc. Es bezeichnet vielmehr, wie man aus dem Gegensatz V. 6 sieht, das Leben des alten Menschen, dem wir abgestorben sind. Der Ausdruck: „als wir im Fleische waren" soll nichts Anders bezeichnen, als: „als wir noch nicht zu Christen wiedergeboren waren." Paulus bedient sich gerade dieses Ausdruckes, weil er vorher von einem Getödtetwordenseyn gesprochen hatte. Er hält jetzt diesen Ausdruck fest, als wenn der Mensch seinem Leibe nach getödtet worden sey und in einer anderen Welt und in einem neuen Leben lebe, und spricht von dem früheren Zustande, wie etwa ein Verstorbener von seinem Leben auf dieser Erde sprechen könnte. Da der Christ wirklich ein neues Leben erlangt hat und wirklich durch seine Wiedergeburt in eine neue Welt getreten ist, so ist es dem Apostel wohl erlaubt, auf diese Weise sich auszudrücken, wenn auch der Christ nicht aus seinem Leibe geschieden ist.

τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, die Leidenschaften der Sünden d. i. das Begehren und Verlangen des Menschen nach etwas Sündlichem, welches Begehren seiner Natur nach ein Widerstreben und Kämpfen gegen ein Gesetz, gegen das Rechte und Gute ist. In der Natur des Willens des sündigen Menschen liegend, sind sie Anfangs nur Begehren des Bösen, *ἐπιθυμίαι*, werden aber durch das Widerstreben des Gesetzes, sobald dasselbe zum Bewußtseyn der Menschen kommt, zu Leidenschaften, *παθήματα*, welche theils verborgen im Inneren des Herzens sich regen, theils offen als Sünden hervortreten. Hier ist mehr von der ersteren Art die Rede, welche im Verborgenen des Herzens wohnen und als das Leiden der sündhaften Lust durch die Verbote des Gesetzes erscheinen. Diese

Leiden der sündhaften Lust, welche zugleich Leiden des ganzen Menschen sind, weil der ganze Mensch der Sünde unterworfen ist, nennt der Apostel παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν. Es sind gleichsam die zurückgehaltenen und dadurch leidenden Regungen der verschiedenen Sünden, welche selbst auf der höchsten Stufe der Zügellosigkeit eines Menschen dennoch immer ein Leiden bleiben, weil der bessere Theil des Menschen niemals gänzlich zerstört wird, sondern immer noch gegen die Regungen der Sünde kämpft, wenigstens gegen sie warnt und ermahnt, sey es auch noch so leise, und werde auch seine Stimme gänzlich überhört. In Uebereinstimmung mit der gegebenen Erklärung gibt Paulus diesen Leidenschaften der einzelnen Sünden den Beisatz τὰ διὰ τοῦ νόμου, d. h. welche durch das Gesetz geworden sind, nämlich was sie sind. Ohne das Gesetz wären sie keine παθήματα, sondern nur ἐπιθυμίαι. Zur richtigen Einsicht in den Unterschied zwischen ἐπιθυμία, πάθημα τῶν ἁμαρτιῶν und ἁμαρτία und deren Verhältniß zu einander vergleiche man noch das Folgende, was zu V. 7 und 8 gesagt ist.

ἐνηργεῖτο, sie wurden gewirkt, und zwar von innen heraus, aus dem Innern, Verborgenen; sie wurden erregt durch eine innere Kraft. Diese innere Kraft, welche die Leidenschaften, παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, erregt, ist der sündhafte Wille des Menschen, die ἐπιθυμία. Mehrere Ausleger nehmen hier bei diesem Zeitwort die Bedeutung des Mediums an, aber höchst willkührlich. Als Leidenschaften, παθήματα, sind sie jedesmal etwas Erregtes, nicht etwas sich selbst Erregendes.

εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ sc. ἡμᾶς, um Frucht zu tragen für den Tod, damit wir Frucht trügen für den Tod.

Νυνὶ δέ, nun aber, nämlich, nachdem wir Christen geworden sind.

κατηργήθημεν, sind wir befreit, erlöset worden. Ueber die Bedeutung des Wortes καταργέω vergleiche man die Anmerkung zu V. 2.

ἀποθανόντες, nachdem wir abgestorben sind. Der Apostel setzt hier nur die kurze Andeutung des vollständigen Begriffes, von dem er schon häufig gesprochen hatte, und der in dem Bewußtseyn jedes Christen sich vorfindet. Im ersten Theile des 6ten Kapitels redet der Apostel weitläufig von diesem Absterben, und von dorther kann man sich diesen Begriff ergänzen.

ἐν ᾧ κατειχόμεθα, in welchem wir festgehalten wurden. Das

enthaltenen Gegensätze hinzu und beschließt damit seine Antwort auf die Kap. VI, 15 aufgeworfene Frage.

Daraus, daß die in diesem Abschnitte gegebene Antwort nothwendig positiv seyn mußte, ergibt sich zugleich auch der Grund, weßhalb Paulus gerade das Gleichniß von der Frau hernahm. In diesem Gleichnisse nämlich vereinigt sich beides, einmal das Befreitwerden von dem Gesetz, und sodann das Fruchttragen für einen Andern, worauf es dem Apostel besonders ankam.

ἐν τῇ σαρκί. Dieser Ausdruck kann hier nicht durch die Bedeutung erklärt werden, welche Paulus häufig dem Worte σάρξ gibt, nämlich: natürliches, menschliches Leben, das Leben in dieser Welt; cf. IV, 1; I, 3 ꝛc. Es bezeichnet vielmehr, wie man aus dem Gegensatz V. 6 sieht, das Leben des alten Menschen, dem wir abgestorben sind. Der Ausdruck: „als wir im Fleische waren" soll nichts Anders bezeichnen, als: „als wir noch nicht zu Christen wiedergeboren waren." Paulus bedient sich gerade dieses Ausdruckes, weil er vorher von einem Getödtetwordenseyn gesprochen hatte. Er hält jetzt diesen Ausdruck fest, als wenn der Mensch seinem Leibe nach getödtet worden sey und in einer anderen Welt und in einem neuen Leben lebe, und spricht von dem früheren Zustande, wie etwa ein Verstorbener von seinem Leben auf dieser Erde sprechen könnte. Da der Christ wirklich ein neues Leben erlangt hat und wirklich durch seine Wiedergeburt in eine neue Welt getreten ist, so ist es dem Apostel wohl erlaubt, auf diese Weise sich auszudrücken, wenn auch der Christ nicht aus seinem Leibe geschieden ist.

τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, die Leidenschaften der Sünden d. i. das Begehren und Verlangen des Menschen nach etwas Sündlichem, welches Begehren seiner Natur nach ein Widerstreben und Kämpfen gegen ein Gesetz, gegen das Rechte und Gute ist. In der Natur des Willens des sündigen Menschen liegend, sind sie Anfangs nur Begehren des Bösen, ἐπιθυμίαι, werden aber durch das Widerstreben des Gesetzes, sobald dasselbe zum Bewußtseyn der Menschen kommt, zu Leidenschaften, παθήματα, welche theils verborgen im Inneren des Herzens sich regen, theils offen als Sünden hervortreten. Hier ist mehr von der ersteren Art die Rede, welche im Verborgenen des Herzens wohnen und als das Leiden der sündhaften Lust durch die Verbote des Gesetzes erscheinen. Diese

Leiden der sündhaften Lust, welche zugleich Leiden des ganzen Menschen sind, weil der ganze Mensch der Sünde unterworfen ist, nennt der Apostel παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν. Es sind gleichsam die zurückgehaltenen und dadurch leidenden Regungen der verschiedenen Sünden, welche selbst auf der höchsten Stufe der Zügellosigkeit eines Menschen dennoch immer ein Leiden bleiben, weil der bessere Theil des Menschen niemals gänzlich zerstört wird, sondern immer noch gegen die Regungen der Sünde kämpft, wenigstens gegen sie warnt und ermahnt, sey es auch noch so leise, und werde auch seine Stimme gänzlich überhört. In Uebereinstimmung mit der gegebenen Erklärung gibt Paulus diesen Leidenschaften der einzelnen Sünden den Beisatz τὰ διὰ τοῦ νόμου, d. h. welche durch das Gesetz geworden sind, nämlich was sie sind. Ohne das Gesetz wären sie keine παθήματα, sondern nur ἐπιθυμίαι. Zur richtigen Einsicht in den Unterschied zwischen ἐπιθυμία, πάθημα τῶν ἁμαρτιῶν und ἁμαρτία und deren Verhältniß zu einander vergleiche man noch das Folgende, was zu V. 7 und 8 gesagt ist.

ἐνηργεῖτο, sie wurden gewirkt, und zwar von innen heraus, aus dem Innern, Verborgenen; sie wurden erregt durch eine innere Kraft. Diese innere Kraft, welche die Leidenschaften, παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, erregt, ist der sündhafte Wille des Menschen, die ἐπιθυμία. Mehrere Ausleger nehmen hier bei diesem Zeitwort die Bedeutung des Mediums an, aber höchst willkührlich. Als Leidenschaften, παθήματα, sind sie jedesmal etwas Erregtes, nicht etwas sich selbst Erregendes.

εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ sc. ἡμᾶς, um Frucht zu tragen für den Tod, damit wir Frucht trügen für den Tod.

Νυνὶ δέ, nun aber, nämlich, nachdem wir Christen geworden sind.

κατηργήθημεν, sind wir befreit, erlöset worden. Ueber die Bedeutung des Wortes καταργέω vergleiche man die Anmerkung zu V. 2.

ἀποθανόντες, nachdem wir abgestorben sind. Der Apostel setzt hier nur die kurze Andeutung des vollständigen Begriffes, von dem er schon häufig gesprochen hatte, und der in dem Bewußtseyn jedes Christen sich vorfindet. Im ersten Theile des 6ten Kapitels redet der Apostel weitläufig von diesem Absterben, und von dorther kann man sich diesen Begriff ergänzen.

ἐν ᾧ κατειχόμεθα, in welchem wir festgehalten wurden. Das

ἐν ᾧ kann hier übersetzt werden: in welchem, und: durch welches; allein beide Uebersetzungen geben einenunddenselben Sinn; denn welche von beiden man auch nehmen mag, so muß man doch immer noch die andere in Gedanken hinzusetzen. Uebersetzt man: in welchem wir festgehalten wurden, so geschah dieses zugleich durch das Gesetz selber; und übersetzt man: durch welches wir festgehalten wurden, so fand dies innerhalb des Gesetzes statt.

δουλεύειν. Aus diesem Worte sieht man, wie sich der Apostel wieder an den Anfang seiner Antwort auf jene Kap. VI, 15 aufgeworfene Frage anschließt; denn davon, von dem Begriffe der Knechtschaft, war er oben Kap. VI, 16 in seiner Antwort ausgegangen, hatte von diesem Begriffe aus gezeigt, wie wir nicht sündigen dürfen, Kap. VI, 16—23, hatte sodann die Frage positiv beantwortet, daß wir Frucht tragen müssen für Gott, Kap. VII, 1—6, und kehrt nun am Schlusse dieser positiven Antwort wieder zu seinem Anfang zurück und offenbart dadurch die harmonische Einheit seiner Gedanken.

Vers 7.

Nachdem der Apostel sich einmal, von Kap. VI, 1 an, der Beantwortung der aus seiner Darstellung ableitbaren Fragen und Einwürfe hingegeben und den Zusammenhang seiner Darstellung unterbrochen hatte, fährt er jetzt noch bis zum Ende dieses siebenten Kapitels in der Berichtigung der Begriffe fort und führt alsdann Kap. VIII, 1 — 11 den Gedankengang wieder auf die Hauptsache zurück, mit welcher er Kap. VIII, 12 weiter fortfährt in seinem Schreiben.

Alle diese einzelnen Fragen und Einwürfe ergeben sich nicht zufällig, sondern sie folgen jedesmal aus der vorhergehenden Darstellung der Sache; und da diese Darstellung wiederum keine willkührliche ist, sondern das Wesen des Gegenstandes genau auffaßt und nur an die wesentlichen Punkte desselben sich hält: so verirrt sich der Apostel auch nicht durch die Beantwortung jener Fragen von der Hauptsache ab, sondern wird durch die vollständige Beantwortung am Ende wieder (Kapitel VIII) auf den Hauptgegenstand zurückgeführt. Sowie schon vorher Kap. VI, 1 und 15, ebenso nimmt auch hier der Apostel den aus seiner Darstellung möglicher Weise zu erhebenden Einwurf in seiner strengsten und härtesten Form, so daß alle schwächeren Einwürfe unter diesem

Einen befaßt sind und mit diesem Einen widerlegt werden. Aus der Darstellungsweise des zunächst vorhergehenden Abschnittes lassen sich nämlich Folgerungen ziehen, welche den Werth des Gesetzes sehr verringern oder ganz und gar aufheben. Der Apostel hatte nämlich gesagt, daß wir dem Gesetze absterben müßten, weil wir unter dem Gesetze nur Werke vollbrächten, welche zum Tode führten, indem durch das Gesetz die Leidenschaften der verschiedenen Sünden in uns wirksam würden. Daraus läßt sich leicht eine für die Heiligkeit des Gesetzes nachtheilige Ansicht schöpfen, und wenn man diese Ansicht auf die Spitze stellt und in ihrer ganzen Härte ausspricht, so muß man fragen: „ob denn das Gesetz selbst Sünde sey?" d. h. ob das, was das Gesetz befiehlt, nicht die wahre Heiligkeit des Lebens bezwecke, ob die Gebote noch nicht die Vollkommenheit des Menschen ausspräche̲n, sondern sowohl noch unvollkommene als auch selbst unrichtige und unheilige, sündhafte Forderungen an den Menschen machten.

Dies ist der härteste Einwurf, welcher der gesammten Darstellungsweise des Apostels gemacht werden kann. Mit der Widerlegung und Berichtigung desselben sind alle anderen zugleich berichtigt und widerlegt, und der Apostel kann wieder in seinem ursprünglichen Gedankengang fortfahren. Auf diese Weise verfährt auch Paulus, indem er von Kap. VIII, 1 an einen Uebergang von seiner Widerlegung der Einwürfe auf den Hauptgedankengang bildet.

ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου, „sondern die Sünde kannte ich nicht, wenn nicht durch das Gesetz," d. h. nur allein das Gesetz gab mir die Erkenntniß der Sünde und die Bekanntschaft mit derselben. Das *ἀλλὰ* bildet den Gegensatz gegen den vorhergehenden Schluß.

Die Fragen: ob hier eine theoretische oder praktische Erkenntniß der Sünde gemeint sey, und wie man sonst noch diesen Unterschied zwischen willkührlichem Sündigen und zwischen Anerkennen der Sünde als Sünde auszudrücken sich beliebt, gehören in das Reich der Unklarheit. Nur durch das Erkennen der Sünde und des Unrechts wird eine That Sünde. Wer nicht weiß, daß er sündigt, wenn er diese oder jene That begeht, dem kann diese That nicht als Sünde angerechnet werden. Durch das Gesetz erhält aber nun der Mensch die Erkenntniß der Sünde, und alle

leben, ebenso thut er es in diesem Verse. Wenn nun bei V. 7 u. 8 Paulus sich als Repräsentanten der ganzen Menschheit hinstellt, so stellt er sich V. 9 als Repräsentanten aller derer hin, welche unter dem Gesetze lebten oder noch leben.

Jeder Mensch lebt Anfangs außer dem Gesetze und kommt erst nach und nach durch die allmählige Entwicklung seines Bewußtseyns unter das Gesetz. Die erste Kindheit weiß von keinem Gesetze, sie wird erst durch den Willen der Eltern mit dem Gesetze bekannt und erhält nach und nach dasselbe Bewußtseyn vom Gesetze, welches in den Eltern oder überhaupt in seinen Erziehern lebte. Dieser allgemeine Zustand aller Menschen ist es, was Paulus in dem Satze ausdrückt: Ἐγὼ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ.

Das Zeitwort ἔζων, ich lebte, steht allerdings im Gegensatz gegen das vorhergehende νεκρά, ebenso wie ἐγώ im Gegensatze gegen ἁμαρτία steht. Sowie aber letzterer Gegensatz nicht das Gegentheil anzeigt, so geschieht dies auch nicht bei ersterem. Man darf daher auch nicht dem Wort ἔζων die Bedeutung geben: ich besaß das wahre Leben, das dem Tode nicht unterworfen ist; sondern man kann es nur so auffassen: „ich lebte und webte, ich wirkte und handelte in meinem Leben, welches außerhalb des Gesetzes ist."

ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς, „nachdem aber das Gebot gekommen war," d. h. nachdem ich bis zu dem Alter herangewachsen war, wo mir die Gebote nach und nach bekannt wurden, oder wo das Bewußtseyn von den einzelnen Geboten in mir erregt zu werden anfing.

Das Zeitwort ἔρχομαι wird bekanntlich im Griechischen gebraucht, um in Verbindung mit einem anderen Zeitwort im Particip den Begriff des sogleich, eben, schnell rc. auszudrücken, ebenso wie dies im Französischen durch aller mit dem Infinitiv geschieht, z. B. ἔρχομαι λέξων, je vais vous dire. Man könnte aus diesem Sprachgebrauche schließen, daß ἔρχομαι in die Bedeutung des Zeitworts ἄρχομαι übergehe und auch die Bedeutung anfangen, beginnen habe. Diese Bedeutung würde in dem vorliegenden Falle sehr gut passen. Obiger Satz würde alsdann zu übersetzen seyn: als aber das Bewußtseyn des Gesetzes in mir einen Anfang nahm.

ἡ ἁμαρτία ἀνέζησε, „da lebte die Sünde wieder auf, da wurde die Sünde wieder zum Leben auferweckt." Die Sünde wird hier als ein Leben vorgestellt, welches durch die Geburt übergepflanzt

κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν, „sie vollbrachte an mir jede Begierde," d. h. sie brachte jede meiner Begierden zur Ausführung, so daß also alle einzelnen Begierden Sünden wurden. Paulus hätte auch sagen können: alle Begierden wurden ausgeführt. Aber es hätte alsdann gefehlt, wodurch sie ausgeführt wurden. Dies geschah aber durch die Kraft der Sünde oder durch die Sünde selbst. Obgleich nämlich die ἐπιθυμία, die Begierde, der Keim der Sünde ist, so ist doch die Sünde selbst das, wodurch dieser Keim entstanden ist, und ihre Kraft ist es, was ihn zur Sünde macht. Eben so, wie es in der ganzen Natur der Fall ist, wie z. B. die Kraft des Baumes es ist, wodurch der Keim zum Baume heranwächst, und wie man in der gewöhnlichen Sprache deßhalb auch ganz richtig sagt: der Baum wächst, wenn der Keim zum Baume sich entwickelt; ebenso ist es in dem inneren Leben des Menschen der Fall, ebenso ist es die Kraft der Sünde, durch welche ihr Keim, die Begierde, zur Sünde heranwächst, und eben so richtig sagt daher hier der Apostel: die Sünde vollbringt jede einzelne der verschiedenen Begierden, wenn diese zur Sünde sich fortbilden.

Bei dem Zeitworte κατειργάσατο ist die Zusammensetzung mit κατά zu berücksichtigen. Sie zeigt auch hier wieder, wie beinahe überall, das Vollkommene, Vollendete, bis auf den Grund Herabgeführte der Handlung des einfachen Zeitworts an, so daß also κατεργάζεσθαι hier bedeutet: ganz vollenden, zu Stande bringen, vollbringen.

χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά, „denn außerhalb des Gesetzes ist die Sünde todt," d. h. wenn der Mensch außerhalb des Gesetzes steht, wenn er sich keines Gesetzes bewußt ist, dann ist die Sünde als Sünde unwirksam, weil nur durch das Bewußtseyn von Sünde irgend eine Handlung Sünde wird. Es geschehen in jenem Falle wohl ganz dieselben Handlungen, und es finden sich dieselben Begierden vor; aber es ist nicht die Kraft der Sünde, durch welche diese Begierden vollbracht werden.

Vers 9.

Ἐγὼ δέ. Der Apostel stellt sich hier der Sünde entgegen. Sowie er aber schon vorher V. 7 und 8 von sich gesprochen hatte auf eine Weise, daß man leicht daraus sieht, er spreche hier im Allgemeinen von allen Menschen, welche in denselben Verhältnissen

Vers 12.

Dieser Vers ist der Schlußsatz der ganzen Beweisführung, auf welchen der Apostel im Ganzen hinarbeitete. *νόμος* ist der Inbegriff aller einzelnen Gebote, das ganze Gesetz, *ἐντολή* das einzelne Gebot.

Ueber den Unterschied der synonymen Wörter *ἅγιος, δίκαιος* und *ἀγαθός* sagt Theodoret: *ἁγίαν προςηγόρευσε, ὡς τὸ δέον διδάξασαν — δικαίαν δὲ, ὡς ὀρθῶς τοῖς παραβάταις τὴν ψῆφον ἐξενέγκουσαν — ἀγαθὴν δὲ, ὡς ζωὴν τοῖς φυλαττοῦσι εὐτρεπίζουσαν.* Vergl. 1 Tim. 1, 8.

Vers 13.

Dieser Einwurf bildet nur eine Unterabtheilung in der Widerlegung des Vers 7 erhobenen Haupteinwurfes und bezieht sich besonders nur auf das letzte Wort des vorhergehenden Satzes, welches aber kein zufälliges und willkührliches ist, sondern den eigentlichen Schlußstein der in Vers 7—12 vorhergehenden Darstellung bildet. Gut ist nämlich das Gebot, insofern es denen, welche es in allen Stücken halten, das ewige Leben verschafft. In dem Satze, daß das Gebot gut ist, ist auch gesagt, daß es heilig und gerecht ist. Diesen umfassenden Begriff wählt nun der Apostel und knüpft an denselben die fernere Entwickelung seiner Darstellung an.

Die Frage: Das Gute also ist mir Tod geworden? zeigt die eigentliche Bedeutung von *ἀγαθός*, daß es nämlich die Eigenschaft des Gesetzes bedeutet, wodurch der Mensch, wenn er dasselbe beobachtet, das ewige Leben erwirbt.

ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία sc. *γέγονε ἐμοὶ θάνατος.* Die Partikel *ἀλλά* hat hier keine außergewöhnliche Bedeutung, imo cet., sondern es steht dieser Satz im einfachen Gegensatze gegen *μὴ γένοιτο*, und *ἀλλά* behauptet seine einfache Bedeutung: sondern. Es muß nämlich übersetzt werden: Nicht geschehe ein solcher Schluß; nicht das Gute, sondern die Sünde ist mir zum Tode geworden.

ἵνα φανῇ ἁμαρτία, damit sie als Sünde erscheine, und zwar als eine solche Sünde, welche mittelst des Guten, indem sie sich desselben als Mittel bedient, mir Tod zubereitet. Dies ist der Sinn und die Construction der Worte *διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον.*

ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς

wird in den Menschen, welches aber Anfangs erstorben ist, so lange der Mensch außerhalb des Gesetzes steht, und welches erst mit dem Anfang des Bewußtseyns vom Gesetze wiederum auflebt und seine verderbliche Kraft äußert. Aus dieser Vorstellung von der Sünde ist das Zeitwort ἀνέζησε zu erklären.

Vers 10.

ἐγὼ δὲ ἀπέθανον, „ich aber starb." Dieser Satz steht wiederum im Gegensatz gegen den vorhergehenden: ἡ ἁμαρτία ἀνέζησε und erhält durch diesen seine Erklärung. Gerade das Leben der Sünde ist nämlich der Tod des Menschen, weil es der Tod des wahren Lebens, die wirkliche Vernichtung desselben ist. Nur durch Vernichten des wahren Lebens lebt die Sünde, und nur dies ist die Thätigkeit des Lebens der Sünde. Wenn demnach der Apostel sagt: ich starb, als die Sünde auflebte, so spricht er das richtige Bewußtseyn aus, welches in allen Menschen leben sollte, daß sie auf dem Wege der Sünde den Weg der Selbstvernichtung gehen.

καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολή, „und es wurde mir gefunden das Gebot" 2c., d. h. es ergab sich, daß das Gebot 2c.

ἡ εἰς ζωὴν sc. οὖσα, welches zum Leben war, d. h. welches von der Art war, daß derjenige, welcher es beobachtete, zum ewigen Leben gelangen konnte.

εἰς θάνατον gehört zu εὑρέθη, und es muß ebenfalls noch οὖσα ergänzt werden.

Vers 11.

Ueber den Ausdruck ἀφορμήν sowie über die Bedeutung des Ausdrucks διὰ τῆς ἐντολῆς vergleiche man, was oben bei Vers 8 über dieselben Ausdrücke gesagt ist. Der Apostel nimmt hier wieder auf, was er Vers 8 gesagt hatte, und führt es weiter aus nach dem, was er Vers 9 und 10 gesagt hat.

ἐξηπάτησέ με, sie hat mich abgeführt, nämlich vom rechten Wege zum Leben. Der Apostel stellt hier die Sünde personificirt dar, wie einen Verführer, welcher auf den Tod des Menschen ausgeht, gleichsam wie einen Mörder, welcher hinterlistiger Weise den Wanderer vom Wege abführt und alsdann ermordet.

καὶ δι᾽ αὐτῆς ἀπέκτεινεν, und sie hat mich mittelst desselben getödtet. Die Worte δι᾽ αὐτῆς sind verstärkend: „Mittelst des Gebotes hat mich die Sünde verführt und mittelst desselben getödtet."

Reich des Geistes das Reich des Lebens. Beide Reiche sind in einander; das Reich des Fleisches wird von dem Reiche des Geistes durchdrungen, und der Mensch war dazu bestimmt, daß er das Reich des Fleisches beherrsche und mit dem Reiche des Geistes vermittle. Seitdem aber der Mensch fiel, ist er aus seinem Reiche des Geistes gleichsam herausgetreten und eingetreten in das Reich des Fleisches, und ist selber fleischlich geworden, das heißt, ist sterblich geworden gleich der ganzen Natur um ihn her. Wie ein Strahl aus dem Reiche des Geistes leuchtete aber das Gesetz in das Reich des Fleisches, um dem Menschen zum Führer und zum Lehrer und zum Zuchtmeister zu dienen, und ihn wieder aus dem Reiche des Fleisches in das Reich des Geistes hinüberzuführen. Das Gesetz stammt aus einer höheren Ordnung der Dinge, es gehört ganz und gar dem Reiche des Geistes an, es ist geistlich und bezieht sich nur auf die Verhältnisse jenes höheren Reiches. Der Mensch aber, der aus diesem Reiche herausgetreten ist in das Reich des Fleisches, muß nothwendig im Widerspruch stehen mit jenem Reiche und mit dem Gesetze. Sein Gesetz ist jetzt ein ganz anderes, es ist das Gesetz des Fleisches, welches ihm den Tod zubereitet.

πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, verkauft unter die Sünde. Paulus vergleicht hier den Menschen, der der Sünde unterlag, mit einem, der im Kriege, im Kampfe überwunden und sodann als Sclave verkauft wurde. Vergleiche dasselbe Bild schon im alten Testamente 1 Kön. 21, 20. 25; 2 Kön. 17, 17. 1 Macc. 1, 15.

Vers 15.

Mit diesem Verse beginnt der Apostel die Richtigkeit des letzten Ausspruches zu beweisen, daß der Mensch fleischlich sey und unter die Sünde als Sclave verkauft. Der Beweis liegt darin, 1) daß der Mensch nicht billigt, was er vollbringt (V. 15), also 2) gegen seinen eigenen Willen nach dem Willen eines Anderen handeln muß (V. 16 und 17).

οὐ γινώσκω, ich erkenne nicht wie ein Richter; also ich erkenne nicht als recht und gut, ich erkenne nicht an, ich billige nicht. In derselben Bedeutung kommt *γινώσκειν* vor Matth. 7, 23 und im classischen Griechischen sehr häufig. Wenn man gegen diese Erklärung einwirft, daß alsdann im folgenden Satze: *οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω· ἀλλ᾽ ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ* ganz dasselbe gesagt sey,

ἐντολῆς, damit sie bis aufs äußerste sündhaft werde die Sünde mittelst des Gebotes. Dieser Satz ist subordinirt dem vorhergehenden verkürzten Adjectiv-Satze διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον und ganz von diesem abhängig. Er gibt den Endzweck der im verkürzten Adjectiv-Satze ausgedrückten Eigenthümlichkeit der Sünde an. Die Sünde ist von der Art, daß sie mittelst des Guten dem Menschen Tod bereitet, und zwar deßwegen ist sie von dieser Art, damit sie bis aufs äußerste sündhaft werde mittelst des Gebotes.

καθ' ὑπερβολήν, bis auf das Ueberragende, Uebermäßige, bis auf die äußerste Spitze. Cf. 1 Cor. 12, 31; 2 Cor. 1, 8; 4, 17.

διὰ τῆς ἐντολῆς, mittelst des Gebotes. So wie das Gebot einerseits das Mittel ist, dessen sich die Sünde bedient, um den Menschen den Tod zuzubereiten, um ihn zu verführen und zu tödten; cf. V. 8 — 11; ebenso ist es aber auch auf der andern Seite das Mittel, wodurch die Sünde recht sündhaft oder zur vollkommenen Sünde wird.

Vers 14.

Dieser Vers gibt den Grund von dem im Vers 13 Gesagten an. Man kann zur Erläuterung des Uebergangs aus Vers 13 zu Vers 14 zwischen beide einschalten: So muß es nothwendig kommen; oder: Dies liegt in der Natur der Sache.

Wenn man diese Verbindung beider Verse beachtet, dann kann man sich unmöglich noch streiten darüber, ob Paulus hier von sich im Zustande unter dem Gesetze oder im Zustande der Wiedergeburt ꝛc. rede. Man kann vernünftiger Weise darüber gar nicht in Zweifel seyn, da Paulus nur erklären will, woher jene im Vers 13 ausgesprochene Erscheinung herrühre. Offenbar muß er hier von dem ganz allgemeinen Zustande der Menschheit ausgehen, ohne noch Rücksicht auf die Verschiedenheit der Menschen durch das Gesetz und durch das Christenthum zu nehmen, da er ja auch eine ganz allgemeine Erscheinung erklären will.

ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, daß das Gesetz geistlich ist, ich aber fleischlich bin. Da hier geistlich und fleischlich einander entgegengesetzt sind, so kann geistlich nur das bedeuten, was dem Reiche des Geistes ganz eigenthümlich angehört, sowie fleischlich das, was dem Reiche des Fleisches angehört. Das Reich des Fleisches ist das Reich der Vergänglichkeit, das

Reich des Geistes das Reich des Lebens. Beide Reiche sind in einander; das Reich des Fleisches wird von dem Reiche des Geistes durchdrungen, und der Mensch war dazu bestimmt, daß er das Reich des Fleisches beherrsche und mit dem Reiche des Geistes vermittle. Seitdem aber der Mensch fiel, ist er aus seinem Reiche des Geistes gleichsam herausgetreten und eingetreten in das Reich des Fleisches, und ist selber fleischlich geworden, das heißt, ist sterblich geworden gleich der ganzen Natur um ihn her. Wie ein Strahl aus dem Reiche des Geistes leuchtete aber das Gesetz in das Reich des Fleisches, um dem Menschen zum Führer und zum Lehrer und zum Zuchtmeister zu dienen, und ihn wieder aus dem Reiche des Fleisches in das Reich des Geistes hinüberzuführen. Das Gesetz stammt aus einer höheren Ordnung der Dinge, es gehört ganz und gar dem Reiche des Geistes an, es ist geistlich und bezieht sich nur auf die Verhältnisse jenes höheren Reiches. Der Mensch aber, der aus diesem Reiche herausgetreten ist in das Reich des Fleisches, muß nothwendig im Widerspruch stehen mit jenem Reiche und mit dem Gesetze. Sein Gesetz ist jetzt ein ganz anderes, es ist das Gesetz des Fleisches, welches ihm den Tod zubereitet.

πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, verkauft unter die Sünde. Paulus vergleicht hier den Menschen, der der Sünde unterlag, mit einem, der im Kriege, im Kampfe überwunden und sodann als Sclave verkauft wurde. Vergleiche dasselbe Bild schon im alten Testamente 1 Kön. 21, 20. 25; 2 Kön. 17, 17. 1 Macc. 1, 15.

Vers 15.

Mit diesem Verse beginnt der Apostel die Richtigkeit des letzten Ausspruches zu beweisen, daß der Mensch fleischlich sey und unter die Sünde als Sclave verkauft. Der Beweis liegt darin, 1) daß der Mensch nicht billigt, was er vollbringt (V. 15), also 2) gegen seinen eigenen Willen nach dem Willen eines Anderen handeln muß (V. 16 und 17).

οὐ γινώσκω, ich erkenne nicht wie ein Richter; also ich erkenne nicht als recht und gut, ich erkenne nicht an, ich billige nicht. In derselben Bedeutung kommt γινώσκειν vor Matth. 7, 23 und im classischen Griechischen sehr häufig. Wenn man gegen diese Erklärung einwirft, daß alsdann im folgenden Satze: οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω· ἀλλ᾽ ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ ganz dasselbe gesagt sey,

so hat man hiermit gerade den Beweis von der Richtigkeit jener Erklärung gegeben. Denn Paulus will mit dem folgenden Satze gerade den vorhergehenden beweisen, wie man aus der Verbindung mit γάρ sehen kann.

ὃ θέλω, „was ich will," nämlich zufolge des Bewußtseyns von Recht und Unrecht; also was der bessere Theil meiner selbst will, oder: was ich wollen muß, wenn ich richtig über die Sache urtheile.

ὃ μισῶ, was ich hasse, nämlich ebenfalls zufolge des Bewußtseyns von Recht und Unrecht.

Vers 16.

Dieser Vers enthält eine Folgerung, welche sich mit Nothwendigkeit aus dem in V. 15 Gesagten ergibt. Wenn der Mensch nämlich das, was er nicht will, was er nach dem besseren Theile seiner selbst gar nicht wollen kann, oder was er hassen muß, dennoch thut, so folgt einerseits aus dieser Erscheinung, daß der Mensch einen mit dem Gesetze übereinstimmenden Willen hat (σύμφημι τῷ νόμῳ, ὅτι καλός) und das Gesetz billigt. Andererseits aber folgt auch aus dieser Erscheinung, daß er unter die Sünde als Sclave verkauft ist, und daß er nicht seinen eigenen Willen, sondern den der Sünde vollbringt, oder, daß er es eigentlich nicht ist, welcher dieses thut, sondern die Sünde, die in ihm wohnt. Die erste Folgerung ist in V. 16 enthalten, die zweite in V. 17 bis 21.

Vers 17.

Mit diesem Verse beginnt also die zweite Folgerung, von welcher wir bei V. 16 gesprochen haben, daß nämlich der Mensch ein Sclave der Sünde sey, und daß demnach eigentlich die Sünde die bösen Thaten vollbringe. Paulus spricht diese Folgerung gleich von vornherein in ihrem letzten Schlußsatze aus und beweist erst in den folgenden Versen die Richtigkeit dieses Schlußsatzes, und zwar so, daß er sogar am Schlusse seines Beweises noch einmal ganz denselben Satz ausspricht (cf. V. 20). Paulus thut dies zum Behufe der Deutlichkeit. Weil nämlich hier vielerlei Sätze zu beweisen sind und die Beweise der Kürze wegen in einander geschoben werden müssen, so stellt er gleich den Schlußsatz voran, damit man sieht, wie weit dieser eingeschaltete Beweis geht.

Νυνὶ δέ, nun aber, d. i. auf der andern Seite aber. Mit diesen Partikeln wird die zweite Folgerung angezeigt.

οὐκέτι ἐγώ, nicht mehr ich, d. h. es ist dahin gekommen, daß ich nicht mehr Herr über mich selbst bin, daß ich nicht mehr selbstständig das, was ich thue, vollbringe, sondern die Sünde. Cf. V. 20.

Vers 18.

Οἶδα γάρ, denn ich weiß, d. h. ich sehe ein, ich sehe es nur zu deutlich.

ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ — — ἀγαθόν, daß in mir nichts Gutes wohnt, d. h. daß in mir die Sünde wohnt. Mit diesem Satze begründet der Apostel zuerst den vorhergehenden Begriff *ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία* (V. 17).

τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, das ist in meinem Fleische. *σάρξ* steht hier wieder, wie sehr häufig, in der Bedeutung von: Leben im Fleische, Leben in dieser Welt. Denn es ist hier nur das lebendige Fleisch zu verstehen, das vom Leben durchdrungene Fleisch. Cf. I, 3; IV, 1 ꝛc.

τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, denn das Wollen liegt bei mir, oder: ist bei mir hingelegt, ist bei mir vorhanden. *τὸ θέλειν*, das Wollen, ist hier das Wollen des Guten und Rechten und Heiligen.

οὐχ εὑρίσκω, ich finde es nicht, d. h. es ist nicht vorhanden.

τὸ κατεργάζεσθαι τὸ καλόν, das Vollbringen des Schönen, das vollkommene Thun desselben, das Ausführen der schönen That.

Die Ursache davon, daß die Ausführung des guten Willens fehlt, liegt darin, daß der Wille des Menschen ein doppelter geworden ist, ein guter und ein böser, und daß der böse Wille stets den guten begleitet und mit ihm zugleich will, also die Ausführung nicht will oder den guten Willen schwächt.

Vers 19.

In diesem Verse spricht der Apostel den Widerspruch, welcher durch die Duplicität des menschlichen Willens in dem ganzen Leben des Menschen hervorgebracht wird, auf das stärkste aus. Durch diese Duplicität ist es dahin gekommen, daß der Mensch das Gute, was er nach dem besseren Theile seiner selbst wollen muß, nicht thut, sondern das Böse, was er eigentlich gar nicht wollen könnte, vollbringt.

Vers 20.

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich nun, daß nicht mehr der Mensch das, was er thut, vollbringt, sondern die in ihm wohnende Sünde, oder daß er nicht mehr selbstständig handeln kann, sondern der Sünde als Sclave verkauft ist. Cf. V. 14 u. 16.

Vers 21.

Mit diesem Verse beginnt eine Recapitulation des Ganzen, was der Apostel zur Berichtigung der V. 13 erhobenen Frage gesagt hatte, und diese Recapitulation geht bis V. 23 inclusive. V. 21 kann als Zusammenfassung dessen angesehen werden, was oben V. 13 und 14 gesagt ist, und die folgenden Verse, V. 22 und 23, als Zusammenfassung dessen, was V. 15 bis 20 gesagt ist, woran sich alsdann das Ende des Kapitels unmittelbar anschließt.

Εὑρίσκω ἄρα, ich finde also, nämlich wenn ich so, wie bisher im Vorhergehenden, V. 13 bis 20 geschah, den Zustand des Menschen betrachte.

Es fragt sich aber: was findet man alsdann? Die Beantwortung dieser Frage wird sehr verschieden von den Auslegern aus den Worten des Apostels hervorgesucht. Einige nehmen *τὸν νόμον* als die Antwort und also als das Object zu *εὑρίσκω* an, Andere den Satz: *ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται*. Dabei unterscheiden sich beide Parteien wieder unter sich selbst durch die verschiedensten Erklärungen. Nimmt man *νόμον* als Object an, so muß man, soll dieser Satz einen Sinn haben, und will man nicht überall noch hinzudenken, was nicht dasteht, nothwendig das Wort *νόμος* in einer ungebräuchlichen Bedeutung als: Regel, Norm, Nothwendigkeit ꝛc. nehmen. Allein diese Erklärung läßt sich durchaus nicht rechtfertigen.

Am einfachsten ist es, wenn man den Substantiv-Satz *ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται* als Object zu *εὑρίσκω* ansieht. Der Accusativ *τὸν νόμον* ist alsdann als ein absoluter Accusativ, wie ihn Paulus sehr häufig gebraucht, zu erklären und durch: „hinsichtlich des Gesetzes“ zu übersetzen. Der Dativ *τῷ θέλοντι* ist Dativus commodi, zu *εὑρίσκω* gehörig, und muß übersetzt werden: „für mich, der ich will das Gute thun,“ oder auch: „für mich, wenn ich will das Gute thun.“

Vers 22 u. 23.

Beide Verse sind also, wie schon gesagt, eine Zusammenfassung dessen, was der Apostel oben in V. 15 — 20 gesagt hatte. Der Apostel thut dies einerseits deßwegen, damit er desto schärfer die eigentliche Ursache des Todes bezeichne und das Gesetz freispreche von dem Vorwurfe, daß es dem Menschen zum Tode geworden sey. Cf. V. 13. Gerade des Gegensatzes wegen bezeichnet er die Ursache des Todes, die Kraft der Sünde, mit dem Namen Gesetz und stellt sie dem wahren geistlichen Gesetze (cf. V. 14) entgegen als ein anderes Gesetz, das in den Gliedern wohnt, und als ein Gesetz der Sünde. Anderseits hat aber diese gesammte Recapitulation (V. 21 — 23) den Zweck, um von dem Ende der gegen die Einwürfe gerichteten Widerlegungen wieder auf den oben Kap. V, 21 abgebrochenen Gedankengang hingeführt zu werden. Es kann also diese Zusammenfassung als eine Ueberleitung auf den Hauptgedanken angesehen werden, welcher mit Kap. VIII, 1 wieder streng verfolgt wird.

Vers 24.

Der Ausruf dieses Verses ist der Ausruf eines Menschen, vor dem sein eigentlicher Zustand, in welchem er sich befindet, auf einmal ganz enthüllt wurde, nachdem er ihm vorher ganz oder zum Theil unbekannt war, und der nun sein ganzes Elend, seine Nichtigkeit und Schlechtigkeit sowohl, als auch die Folgen derselben, vor Augen sieht, verbunden mit der Erkenntniß, daß er sich selber hier nicht zu helfen, noch zu lindern vermöge. Der Mensch muß nothwendig diesen seinen Zustand aufzuheben streben, und wenn er nun die Unmöglichkeit erkennt, durch sich selbst dieses Elend zu lindern und aus dieser Nichtigkeit und Schlechtigkeit sich zu entreißen: so bricht der Schmerz und die Schaam seiner Seele ganz natürlich in die Worte aus, welche hier der Apostel ausspricht. Sowie aber Paulus fortwährend in diesem ganzen Abschnitte bei der Schilderung des Zustandes der Menschheit von sich als Repräsentanten der ganzen Menschheit sprach, so ruft er auch hier diesen Ruf der ganzen Menschheit, diesen Ruf nach Hülfe und Erlösung. Daß Paulus schon theilnimmt an der wirklich geschehenen Erlösung, dies hindert ihn durchaus nicht, das Gefühl dessen, der noch nicht erlöst ist, in seiner ganzen Stärke auszusprechen. Der, welcher

auf einer höheren Stufe steht, vermag überhaupt sich auf jede niedere Stufe zu stellen, ohne seine eigentliche Stellung zu verlieren; während umgekehrt der, welcher auf einer niederen Stufe steht, sich auf keine höhere Stufe stellen kann, ohne sich wirklich ganz und gar auf dieselbe erhoben zu haben, und zwar so, daß sie nun die Stufe seines jetzigen Zustandes ist. Paulus vermochte deßhalb fortwährend in diesem ganzen Abschnitte sich auf die niedere Stufe des natürlichen, noch nicht wiedergeborenen Menschen zu stellen und den eigentlichen Zustand desselben als an sich selbst vorhanden zu schildern, obgleich er schon eingetreten war in das neue Leben und die Kraft zur Ueberwindung des bösen Willens besaß; und ebenso kann er auch jetzt hier von demselben Standpunkte aus, auf welchen er sich bisher gestellt hatte, nach Hülfe rufen und um Erlösung flehen, obgleich er selbst schon diese Hülfe erlangt hat und unter die Erlösten gehört.

Schon die ganze Darstellungsweise dieses Abschnittes, besonders aber das, daß der Apostel immer in der ersten Person spricht, zeugt von der Lebhaftigkeit der Seele, welche ihn gerade hier ergriffen hat; und gar nicht auffallen kann es daher, wenn diese Lebhaftigkeit immer gesteigerter wird und in jenen Schmerzensruf um Hülfe und Erlösung ausbricht.

τὸ σῶμα τοῦ θανάτου τούτου, „der Leib dieses Todes" d. i. der Leib, der diesem Tode gehört, der diesem Tode ganz anheimgefallen ist. Diese Erklärung ergibt sich aus der allergewöhnlichsten Bedeutung der Genitivconstruction. Denn meistentheils zeigt der Genitiv den Besitz an, z. B. das Haus des Mannes, d. i. das Haus, welches dem Manne angehört.

τὸ σῶμα, „der Leib," d. i. der Leib des Menschen als der Inbegriff des ganzen Menschen, von Seiten seines der Vergänglichkeit unterworfenen Zustandes betrachtet; oder der durch den Dualismus der Sünde im Gegensatz gegen den ursprünglichen Menschen stehende Mensch.

Vers 25.

Mit derselben Lebendigkeit, mit welcher der Apostel von dem Standpunkte des natürlichen Menschen aus jenen Ruf um Hülfe und Erlösung ausgesprochen hatte, versetzt er sich jetzt wieder auf seinen eigentlichen Standpunkt als Erlöster und spricht die Ant-

wort auf jene Frage aller Menschen, den Trost auf jenen Ruf um Hülfe und Erlösung aus. Denn seine Antwort auf die in V. 24 aufgestellte Frage ist nicht die eines Dialogs, sondern sie ist enthalten in dem Ausspruche eines Gefühls, welches, nachdem es aus dem größten Elende erlöst worden ist, die ganze Größe der ihm widerfahrenen Wohlthaten empfindet und von dem gerührtesten Danke belebt ist. Seine Antwort ist nichts als reine Danksagung für alle die Wohlthaten, welche ihm zu Theil geworden sind.

διὰ Ἰησοῦ Χρ. του κυρίου ἡμῶν, durch Jesus Christus, unsern Herrn, d. h. Jesus Christus ist es, durch welchen ich erlöst worden bin aus dem Leibe dieses Todes, und durch welchen ich nun danken kann. Hiermit hatte Paulus freilich nur angedeutet den ganzen Reichthum der Gnade, welche der Menschheit durch Jesus Christus zu Theil geworden war; aber es war für Christen schon genug gesagt. Der Christ weiß bei jener Andeutung schon den ganzen Umfang der Erlösung, er weiß alle Folgen derselben, er kennt das neue Leben, welches in sein altes sündhaftes Leben eingeboren worden ist, und kennt genau dessen Verhältniß zu dem alten sündhaften Leben. Er braucht bloß an seine Erlösung erinnert zu werden und kann sogleich schließen, daß er nun nicht mehr, wie früher, unter der Herrschaft der Sünde stehe, ganz verkauft unter dieselbe wie ein Sclave, sondern daß er jetzt nur dem vergänglichen Leben nach der Sünde diene; aber seinem neuen Leben nach, welches seiner Natur nach mächtiger ist, als das alte Leben, und dasselbe nach und nach überwinden wird, daß er also diesem neuen Leben nach dem Gesetze Gottes dient, mithin daß jetzt in seiner Einen Person zwei Leben sind, welche aber nicht in demselben Verhältniß, wie früher vor der Wiedergeburt, zu einander sich verhalten, sondern von welchen das eine schwächere der Sünde dient, das andere, das stärkere hingegen dem Gesetze Gottes.

Diesen Schluß zieht hier der Apostel im Namen aller Christen mit den letzten Worten des siebenten Kapitels *Ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ· τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.*

ἄρα οὖν ist die Form der Schlußfolgerung.

αὐτὸς ἐγώ, ich selbst, d. h. ich als einerundderselbe diene zu gleicher Zeit dem Gesetze der Sünde und dem Gesetze Gottes, was vorher nicht der Fall war.

τῷ μὲν νοΐ, dem Denkvermögen, dem Denken nach, mit dem Denken. *νοῦς*, das Denkvermögen und das Denken selbst, steht hier im Gegensatze gegen *σάρξ*, und da dieses für das vergängliche Leben des Menschen steht, wie vorher mehrmals gezeigt worden ist, so steht *νοῦς* für das unvergängliche, geistliche Leben, für das Leben der Wiedergeburt. Daß der Apostel gerade dieses Wortes zur Bezeichnung des höheren Lebens sich bedient, ist sehr natürlich. Denn so wie *σάρξ* die Form und Gestalt des niederen vergänglichen Lebens ist, eben so ist das *νοεῖν*, das Denken, die Form und Gestalt des höheren Lebens, so lange es noch in diesem zeitlichen Leben eingeschlossen ist. Vergl. die Anmerk. zu Kap. I, 20.

Mit dieser Schlußfolge, welche ganz consequent, aber nur in Andeutungen und in der Redeweise der größten Lebendigkeit, aus der Zusammenfassung des vorhergehenden Abschnittes (V. 13—20), wie sie in V. 21 — 23 enthalten ist, abgeleitet wurde, ist nun der Apostel auf seinen oben Kap. V, 21 abgebrochenen Gedankengang vollkommen zurückgekehrt und hat so auf die einfachste und doch kunstvollste Weise alle Einwürfe gegen seine vorhergehende Darstellung widerlegt, ohne den Faden zu zerreißen, welcher ihn auf dem schweren Wege seiner Darstellung leitete. Denn das Folgende schließt sich einerseits eng an diesen letzten Vers des 7ten Kapitels an, andererseits ist es die genaue Fortsetzung des im 5ten Kapitel enthaltenen Gedankenganges.

Achtes Kapitel.

Vers 1.

Die Construction dieses Verses und seine Verbindung mit dem Vorhergehenden durch ἄρα und νῦν zeigen zu offenbar, daß dieser Satz eine Schlußfolge aus dem zunächst vorher Gesagten seyn soll. Ob er dies wirklich sey, dies wird ihm von sehr vielen Auslegern abgesprochen. Betrachtet man die Sache aber genauer von dem Standpunkte des christlichen Lebens aus, und ergänzt man die Zwischensätze, welche Paulus als den Christen bekannt voraussetzen und auslassen konnte, so ergibt er sich allerdings als eine ganz consequent abgeleitete Schlußfolge aus dem zuletzt vorhergehenden Verse des 7ten Kapitels.

Denn wenn der Mensch in dem dort angegebenen Zustande sich befindet, wenn er auf der einen Seite wirklich und wahrhaft dem Gesetze Gottes dient, nämlich nach dem inwendigen Menschen, nach dem neuen Leben, welches er in der Wiedergeburt empfangen hat, und wenn er auf der andern Seite nur nach dem alten Menschen, nach dem vergänglichen Leben, dem Gesetze der Sünde dient: dann muß nothwendig der inwendige Mensch immer mehr und mehr heranwachsen, dann muß das neue Leben immer mehr und mehr dem Gesetze Gottes dienen und immer vollkommener werden, während dagegen der alte Mensch immer mehr und mehr abnimmt und sein Leben immer mehr und mehr verschwindet. Denn das neue Leben ist mächtiger, als das alte Leben, und überwindet beständig durch sein Wachsthum die Kraft des alten Menschen. Durch diesen fortwährenden Kampf und Sieg des neuen Lebens wird die Heiligung des Menschen nach und nach vollendet. Sobald der neue Mensch der Wiedergeburt nur wirklich und wahrhaft dem Gesetze Gottes dient, so muß er auch nothwendig seiner mächtigeren Natur nach die Kraft des alten Menschen überwinden und die Heiligung des ganzen Menschen vollbringen. Dadurch kommt es aber am

Ende dahin, daß der Mensch die Gerechtigkeit besitzt, die vor Gott gilt, und daß also nichts Verdammliches mehr an ihm ist. Da nun die Grundlage zu diesem Zustande der Heiligkeit schon von Anfange an, vom ersten Eintritte in das Christenthum an gelegt wird, so kann man überhaupt auch von dieser ersten Zeit an sagen, daß nichts Verdammliches in dem Menschen sey, der in Christo ist; und demnach kann man überhaupt sagen, daß nichts Verdammliches in den Christen sey.

Dieser Schluß ist es nun, welchen der Apostel hier im vorliegenden Verse macht. Freilich ist er dabei nicht nach Art der gewöhnlichen Schriftsteller verfahren, welche ein Langes und Breites über ihre Schlüsse schreiben und mit vielen Worten die Richtigkeit derselben demonstriren. Aber dies ist überhaupt nirgends das Verfahren des Apostels. Er schreibt überall nur in kurzen, kräftigen Zügen, er lebt beständig im wahren christlichen Leben, und alle seine Gedanken bewegen sich in der Ordnung der Wahrheit. Daher ist auch in seinem Ausdruck überall Ordnung und Zusammenhang, und gerade da, wo er am verworrensten scheint, herrscht der kunstvollste Organismus der Gedanken. In dem vorliegenden Falle läßt aber der Apostel seine Schlußfolge keineswegs so abgerissen dastehen, sondern er weist auch wirklich die Richtigkeit derselben in dem Folgenden nach, und es ergibt sich demnach, daß der Apostel diese logische Constructionsweise, wo der Schlußsatz voransteht und nachher begründet wird, besonders deßhalb gewählt habe, um die Hauptsätze seines Ideenganges besonders hervorzuheben, und um auch durch seine Darstellung deutlich zu machen, worauf es besonders in seinem Gedankengange ankomme. Denn so an die Spitze gestellt und so durch das Nachfolgende begründet, wie es hier geschieht und wie wir im Folgenden noch nachweisen werden, muß jener Satz offenbar sehr vor allen andern hervortreten und stark in die Augen fallen. Ein ähnliches Verfahren des Apostels haben wir kurz vorher Kap. VII, 18 bemerkt, und ganz dasselbe Verfahren folgt unmittelbar darauf Kap. VIII, 12.

Es bleibt uns noch übrig, den Zusammenhang dieses Satzes mit dem Ende des 5ten Kapitels zu zeigen. Sehen wir auf das ganze 5te Kapitel zurück, so ist dort der Satz aufgestellt, daß wir, nachdem wir gerechtfertigt worden sind durch den Glauben, nun Frieden haben mit Gott und uns rühmen können über unsere

Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes; cf. V, 1 u. 2. Der letztere Theil dieses Satzes wird sodann Vers 3 in einer noch weit stärkeren Form ausgedrückt und in dieser Form der ganze Satz im Folgenden bewiesen. Von Vers 12 an bis ans Ende des Kapitels wird zum Behufe des vorgesetzten Beweises weitläufig über den Satz gesprochen, daß wir durch die Gerechtigkeit des Einen Mittlers unsere vollkommene Gerechtigkeit erlangen können: und hieran schließt sich nun auf das engste die Schlußfolge an; also ist nichts Verdammliches mehr in den Christen, wenn sie nach dem Geiste und nicht nach dem Fleische wandeln, wie unser vorliegender Vers besagt.

Was die Erklärung der einzelnen Worte betrifft, so wird durch die eingeschalteten Widerlegungen Kap. VI, 1—14 und VII, 13—25 erklärt, was unter dem τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zu verstehen sey, und was es bedeute: μὴ κατὰ σάρκα περιπατεῖν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, so daß also auch hierdurch wiederum die eingeschalteten Widerlegungen als nothwendig und als ganz am rechten Orte eingeschaltet erscheinen, weil ohne sie kein weiteres Fortschreiten möglich wäre.

οἱ ἐν Χριστῷ sind diejenigen, welche der Sünde abgestorben und durch die Taufe mit Christus begraben wurden, welche dadurch gleichsam sind verborgen worden in Christus und durch ihn wiedergeboren wurden zu einem neuen Leben; also kurzweg die Christen.

Die Worte μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα fehlen in einigen Manuscripten ganz, und in ein Paar anderen bloß nach dem letzten Theil derselben. Aber die Autorität dieser Manuscripte ist keineswegs so zwingend, jene Worte für unächt zu erklären. Auch ist nicht bloß kein innerer Grund vorhanden, welcher ihre Auslassung fordert, sondern im Gegentheil werden sie vom ganzen Zusammenhange der Gedanken verlangt und müßten nothwendig hinzugedacht werden, wenn sie nicht daständen.

Zufolge ihrer grammatischen Construction bilden sie einen verkürzten Adverbialsatz und müssen übersetzt werden: „wenn sie nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln.“ Es ist gar nicht möglich, sie anders, als conditional zu übersetzen. Wollte man sie als einen verkürzten Adjectivsatz ansehen und übersetzen: „welche nicht — — wandeln,“ so müßte es heißen: τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν (cf. V. 4). Schon der Gebrauch der Partikel μὴ statt οὐ zwingt zur conditionalen Auffassung des Satzes; die Auslassung des Artikels aber nöthigt, diesen conditionalen Satz als

einen verkürzten Adverbialsatz anzuerkennen. σάρξ steht hier wieder, wie schon öfters, in der Bedeutung des zeitlichen, vergänglichen Lebens, und πνεῦμα in der Bedeutung des neuen in das alte Leben eingeborenen Lebens. πνεῦμα entspricht dem νοῦς Kap. VII, 25.

Vers 2.

Mit diesem Verse beginnt die Nachweisung, inwiefern nichts Verdammliches in den Christen ist. Es erstreckt sich diese Nachweisung bis V. 11, und sie hat ganz die Form eines mathematischen Beweises, indem sie mit demselben Satze, der nur mit andern Worten ausgedrückt ist, schließt, welcher zu beweisen war. Diese Nachweisung bildet zugleich auch die Vermittlung zwischen dem letzten Verse des siebenten Kapitels und dem ersten Verse des achten Kapitels. In der Art und Weise dieser Nachweisung ist noch zu bemerken, daß immer der vorhergehende Satz durch den nachfolgenden begründet wird, daß also der erste schon die volle Begründung des zu beweisenden Hauptsatzes enthält, und daß erst alle Begründungen dieses ersten Satzes in den nachfolgenden enthalten sind. Es ist dies ein Verfahren, welches dem Apostel Paulus sehr eigen ist, und welches den Zusammenhang der ganzen Darstellung sehr deutlich macht.

ὁ νόμος τοῦ πνεύματος ist das Gesetz Gottes, welchem der Christ in seinem Geiste (πνεῦμα und νοῦς) dient, und welches gerade deßwegen ein Gesetz des Geistes genannt werden kann, ebenso wie es vorher geistlich genannt wurde; cf. Kap. VII, 14. Es ist ein Gesetz, welches ganz und gar dem Geiste angehört und aus dem Reiche des Geistes herstammt.

τῆς ζωῆς. Dieser Genitiv gehört nicht zu einem einzelnen Worte, sondern zu dem ganzen zusammengesetzten Begriffe: νόμος τοῦ πνεύματος und ist entweder ein Genitivus finalis, welcher das Ziel, den Endzweck dieses Gesetzes des Geistes anzeigt, nämlich daß es zum Leben führe; oder es ist ein Genitivus proprietatis, welcher die Eigenthümlichkeit dieses Gesetzes anzeigt, nämlich daß es das ewige Leben verschafft.

Die Worte ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gehören ebenfalls nicht zu einem einzelnen vorhergehenden Worte, sondern zu dem ganzen Gesammtbegriff ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. Daß nämlich das Gesetz des Geistes das ewige Leben verschafft, geschah durch Jesus Chri-

stus. Jesus Christus hat durch seine Erlösung erst möglich gemacht, daß das Gesetz des Geistes wirklich zum ewigen Leben hinführe. Es war dieses Gesetz von Anfang an vorhanden und den Menschen bekannt, aber der Zustand ihres Lebens war von der Art, daß es ihnen gerade zum Tode gereichte; cf. VII, 7 — 23. Erst Christus hat durch seine Erlösung den Menschen die Möglichkeit verschafft, ihren früheren Zustand umzuändern und von der Art zu machen, daß das Gesetz des Geistes sie zum Leben führe. Er hat dies gethan dadurch, daß durch ihn ein neues Leben in dem Menschen erzeugt wurde, ein reines, heiliges Leben, welches die Kraft besitzt, dem Gesetze des Geistes zu dienen (cf. VII, 25) und dadurch die Gerechtigkeit zu erwerben, die vor Gott gilt (cf. VIII, 1).

Dadurch nun, daß der Mensch wahrhaft und wirklich diesem Gesetze des Geistes dient, wird er immer mehr und mehr aus der Sclaverei der Sünde befreit, oder mit andern Worten: befreit ihn dieses Gesetz des Geistes immer mehr und mehr von dem Gesetze der Sünde und des Todes, bis er endlich mit dem Sinken dieser sterblichen Hülle ganz frei von allen Fesseln der Sünde entschwebt und nur für das Gesetz Gottes besteht. Schon bei seinem ersten Eintritt in das Christenthum ist der Mensch in diesen Zustand der allmähligen Befreiung eingetreten, welche ihm, wenn er beharrt, unfehlbar zu Theil werden wird; und wenn er die Gesinnung hat, zu beharren bis ans Ende, so kann er daher schon bei seinem ersten Eintritt in das Christenthum frohlockend sagen: „das Gesetz des Geistes, das zum Leben führt durch Jesus Christus, hat mich befreit von dem Gesetz der Sünde und des Todes.“ Dies ist es, was der Apostel in unserm Verse sagt.

Vers 3 u. 4.

Daß nun diese in V. 2 angegebene Befreiung wirklich stattfand, wird in V. 3 u. 4 begründet, aber ebenso wie früher mit einem Satze, der noch der Begründung bedarf, welche sodann in V. 5 — 10 gegeben wird, aber auf eine solche Weise, daß sich Paulus wieder an den Anfang seines Beweises anschließt und mit V. 11 die Periode seines Beweises vollkommen zuschließt.

Die Construction dieser Verse hat einige Schwierigkeit durch die ersten Sätze derselben, besonders durch die Worte *Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου*. Es lassen sich diese Worte durchaus nicht in

Zusammenhang mit den folgenden Sätzen bringen, sondern man muß sie nothwendiger Weise ganz allein für sich stehen lassen und als einen besonderen verkürzten Satz ansehen, dergleichen im ächten Griechischen häufige Beispiele vorkommen. Man muß sie nämlich übersetzen: „was das Unmögliche des Gesetzes betrifft," oder: „was das Unmögliche des Gesetzes ist." Es sind somit diese Worte als ein absoluter Accusativ anzusehen, ganz entsprechend den ächt-griechischen Redensarten τὸ λεγόμενον (wie man zu sagen pflegt), τὸ τοῦ ποιητοῦ (wie der Dichter spricht, nach dem Ausdruck des Dichters), τοὐναντίον (im Gegentheil) cet. Man kann diese Redensarten als verkürzte Sätze ansehen, und zwar entweder als verkürzte Adjectiv-Sätze, so daß sie mit dem Pronomen relativum zu vervollständigen sind; oder als verkürzte Adverbial-Sätze, so daß sie mit irgend einer Conjunction zu vervollständigen sind. Der Zusammenhang muß darüber entscheiden, wie man jedesmal diese Sätze vervollständigen muß. Hier scheint es am einfachsten, den Satz mit dem Pronomen relativum zu vervollständigen.

Was das Unmögliche des Gesetzes sey, davon hat Paulus schon Vieles im Vorhergehenden gesprochen. Cf. Kap. II bis IV.

ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, „woran es unvermögend ist wegen der Sünde." Es ist dieses eine Erklärung des ἀδύνατον τοῦ νόμου. Das Unmögliche des Gesetzes ist eine Unvermögenheit, eine Schwäche, durch die Sünde hervorgebracht. Wäre die Sünde nicht, und wäre der Mensch noch in seinem ursprünglichen Zustande, so bedürfte es nichts Weiteres. Das Gesetz, das in die Herzen der Menschen von Natur eingepflanzt ist, würde völlig genügen, um das ewige Leben zu erwerben. Aber durch die Sünde ist dieses unmöglich geworden; das Gesetz ist jetzt unvermögend und schwach hinsichtlich der Seligkeit der Menschen.

Mit den Worten ὁ θεὸς cet. beginnt der Nachsatz, welcher nun die Grundbedingung zur Befreiung des Menschen von dem Gesetze der Sünde durch das Gesetz des Geistes enthält. Diese Grundbedingung ist die Erlösung. Die Erlösung aber besteht ihren wesentlichen Momenten nach in der Sendung des Sohnes Gottes in der Gestalt der Menschen und sodann in der Verurtheilung, Verdammung der Sünde und wirklichen Vollziehung dieser Verurtheilung oder in der Tödtung des Menschen der Sünde, damit nach dieser Tödtung und nach der darauf erfolgenden Wiedergeburt des Men-

schen zu einem neuen Leben der Mensch fortan die Gerechtigkeit des Gesetzes erfülle und somit frei werde von dem Gesetze der Sünde. Diese wesentlichen Momente der Erlösung sind es, was der Apostel in den vorliegenden Versen aussagt. Das erstere Moment gibt er an mit den Worten ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, καὶ περὶ ἁμαρτίας. Er hat dieses Moment in einen verkürzten Nebensatz eingekleidet, damit es dem anderen, welches das eigentliche Hauptmoment, der innerste Mittelpunkt der Erlösung ist, zur Erläuterung und zum Ausschmuck diene. Vervollständigt würde dieser Satz heißen: „so hat Gott, nachdem er seinen eigenen Sohn geschickt hatte in der Gleichheit des Fleisches der Sünde und wegen der Sünde" rc.

τὸ ὁμοίωμα σαρκὸς τῆς ἁμαρτίας ist die Gleichmachung des Fleisches der Sünde, deutlicher: die Gleichmachung, welche das Fleisch der Sünde bewirkt, so daß also σαρκὸς als Genitivus subjectivus zu ὁμοίωμα anzusehen ist. Diese Gleichmachung ist aber die sterbliche, hinfällige menschliche Natur. Das Fleisch der Sünde d. i. das sündhafte, vergängliche Leben der Menschen pflanzt sich von den Eltern auf die Kinder fort und bringt jedesmal dieselbe sterbliche Natur, dasselbe vergängliche Leben hervor, oder sie erzeugt ein ὁμοίωμα, ein Gleichniß, Ebenbild ihrer selbst. In diesem Ebenbild der sündhaften Menschen ist Christus erschienen. Cf. V, 14.

καὶ περὶ ἁμαρτίας, und wegen der Sünde. Weil der Apostel gesagt hatte σάρξ τῆς ἁμαρτίας, so verbindet er den Zweck der Sendung Christi durch καί mit dem vorhergehenden Ausdruck. Hätte er bloß gesagt ὁμοίωμα σαρκός, so hätte es keiner Verbindung mit καί bedurft.

κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν, er hat verurtheilt die Sünde. Die Bedeutung dieses Ausspruches ergibt sich leicht, wenn man nur dem Worte κατακρίνειν seine volle Bedeutung gibt. κατακρίνειν ist mehr, als das bloße κρίνειν. Die Zusammensetzung mit κατά gibt dem Worte κρίνειν die Bedeutung: richten, in der höchsten Vollendung oder äußersten Ausführung dieser Handlung, so daß es also: verurtheilen, verdammen und auch zugleich die Ausführung der Verurtheilung bedeutet. Hier könnte man es auch dem Wortstamme entsprechend durch hinrichten übersetzen, indem der Urtheilsspruch den Tod des Menschen der Sünde vorschreibt, die Ausführung

desselben also in der Tödtung des Menschen der Sünde besteht, oder in der Hinrichtung desselben.

Zwar sagt hier nicht der Apostel: „er hat getödtet den Menschen der Sünde," sondern er sagt: „er hat getödtet die Sünde;" aber er setzt auch hinzu ἐν σαρκί, d. h. im Fleische, und zwar im lebendigen Fleische, oder im Menschen, als vergänglichem, sterblichem Wesen, weil die Sünde niemals in abstracto existirt, sondern immer in dem Menschen als Sünde sich vorfindet. Durch diesen Beisatz ἐν σαρκί wird also die Art und Weise der Tödtung der Sünde genauer beschrieben, daß sie nämlich an einer einzelnen Person stattfand. An Christus fand diese Tödtung der Sünde Statt; in und mit ihm wurde die Sünde getödtet, oder der Mensch der Sünde.

ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν, „damit die Gerechtigkeit des Gesetzes durch uns erfüllt würde." Dieser Satz gibt den Endzweck an, warum Gott die Sünde in und mit Christus tödtete. Es geschah dies ebendeßwegen, damit wir gerecht und heilig werden könnten, oder damit wir die Gerechtigkeit des Gesetzes ganz vollkommen erfüllen könnten.

τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου ist eigentlich das, womit das Gesetz gerecht macht. Der Genitiv ist wieder Genitivus subjectivus, wie oben ἐν ὁμοιώματι σαρκός in demselben Verse.

ἐν ἡμῖν wird sehr häufig falsch übersetzt: an uns. Allerdings soll auch an uns die Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllt werden, aber es soll dieses auch durch uns geschehen, und gerade dieses ist die Hauptsache, auf welche es hier am meisten ankommt.

τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, die wir nicht nach dem Fleische wandeln, sondern nach dem Geiste. Dieser Satz ist offenbar bloße Apposition zu ἡμῖν und enthält die Bedingung, unter welcher wir die Gerechtigkeit des Gesetzes wirklich erfüllen. Er könnte demnach auch als conditionaler Adverbialsatz übersetzt werden: „wenn wir nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste wandeln." Ueber die Erklärung der einzelnen Worte dieses Satzes siehe die Anmerkung zu V. 1.

Vers 5 u. 6.

Beide Verse dienen zur Begründung des in den beiden vorhergehenden Versen Gesagten, sind aber auf eine ganz eigene Weise construirt. Sie bilden einen vollkommenen Parallelismus, ganz

nach Art des alttestamentlichen, wie er bei den Propheten u. s. w. vorkommt, und zwar von der Art, daß jedes Glied desselben aus zwei Theilen besteht, welche sich wechselseitig entsprechen. Der erste Theil des ersten Gliedes heißt: *οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν*. Diesem entspricht der erste Theil des zweiten Gliedes, welcher heißt: *τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος*. Der zweite Theil des ersten Gliedes heißt: *οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος*. Diesem entspricht der zweite Theil des zweiten Gliedes: *τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη*.

Diese äußere Form des Ausdrucks zeigt, daß der Apostel nicht nach Art der gewöhnlichen Schriftsteller demonstrirt, sondern daß er sich in einem Zustande befindet, der mit dem der Propheten zu vergleichen ist, oder daß er im eigentlichen Sinne des Wortes begeistert ist und aus Begeisterung schreibt. Daher ist auch die Begründung von etwas eigener Art, und nicht, wie sie bei den gewöhnlichen Schriftstellern zu seyn pflegt.

Eigentlich geht die Begründung nur auf die Apposition *τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα*, welche aber die Grundbedingung des vorhergehenden finalen Satzes *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν* enthält. Vers 5 oder das erste Glied des vorliegenden Parallelismus enthält nun eigentlich schon die vollkommene Begründung für den nämlich, welcher diesen Satz sich selbst in Gedanken durch das folgende Glied in V. 6 ergänzen kann. Ein Glied begründet also wiederum das andere.

οἱ κατὰ σάρκα ὄντες, diejenigen, welche nach dem Fleische sind, d. h. die ganz allein nach dem alten Menschen leben, die noch gar nicht wiedergeboren sind zu einem neuen Leben, die wahrhaften *σαρκικοί*.

τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, die sinnen das des Fleisches, d. h. deren Sinn, deren ganze Gesinnung, deren Dichten und Trachten geht nach dem, was des Fleisches ist.

οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα, diejenigen aber, welche nach dem Geiste sind, d. h. diejenigen, welche wiedergeboren sind zu einem neuen Leben, die wahrhaften *πνευματικοί*.

Vers 6.

τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, denn die Gesinnung des Fleisches ist Tod, d. h. der ganze Sinn, alles Dichten und Trachten desselben ist auf den Tod hin gerichtet. Dieser Satz gibt den Grund

an, warum diejenigen, welche nach dem Fleische sind und das des Fleisches sinnen, eben dadurch nicht die Gerechtigkeit des Gesetzes erfüllen. Oder mit andern Worten, er gibt an, inwiefern schon mit dem in V. 5 enthaltenen Satze alles gesagt ist, was zur Begründung des vorhergehenden Ausspruches gehört.

Vers 7.

Διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν, „deßwegen, weil die Gesinnung des Fleisches eine Feindschaft ist gegen Gott." Dieser Satz bezieht sich nur allein auf den vorhergehenden: *τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος* und gibt wiederum den Grund von diesem an. Der Tod ist nämlich eine Folge der Feindschaft gegen Gott, des Widerspruchs gegen den göttlichen Willen, der Uebertretung seiner heiligen Gebote.

τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται. Beide Sätze dienen wiederum sowohl unter sich selbst zur Begründung als auch zur Begründung des vorhergehenden Satzes und geben an, inwiefern die Gesinnung des Fleisches eine Feindschaft gegen Gott sey.

Mit dieser letzten Begründung ist Paulus bis auf das Princip der Sünde zurückgegangen, bis auf das Widerstreben des eigenen Willens gegen die Unterordnung unter den göttlichen Willen.

Aber er hat bei dieser Begründung in V. 7 fortwährend nur die eine Seite seines zu begründenden Satzes, wie er V. 5 und 6 enthalten ist, im Auge gehabt und hat fortwährend die andere Seite desselben (*οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος* und *τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη*) unberücksichtigt gelassen. Zu dieser wendet er sich nun mit V. 8 und läßt deren Begründung den Schluß des ganzen V. 2 angefangenen Beweises bilden.

Vers 8.

Dieser Vers bildet nur einen Uebergang von der Begründung des negativen Theiles des zu begründenden Satzes (*τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν* V. 4) zur ferneren, V. 7 abgebrochenen Begründung des positiven Theils des zu begründenden Satzes (*ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* V. 4). Nachdem der Apostel rückwärts bis auf den Anfangspunkt der Sünde gekommen ist, wendet er gleichsam um und wendet sich zur andern Seite, zur Ueberwindung der Sünde. Zu diesem Behufe faßt er den gesammten Zustand des Menschen,

welcher der Sünde unterworfen ist, zusammen und stellt ihn in seinem unrechtmäßigen Verhältniß zu Gott dar, woraus sich von selbst die Frage nach der Befreiung aus diesem Zustande, nach der Ueberwindung der Sünde ergibt, und somit also auch eine ganz natürliche Gelegenheit dem Apostel gegeben ist, das, was er in V. 7 unterlassen hatte, nun besonders darzustellen.

Der Gesammtzustand des Menschen, welcher der Sünde unterworfen ist, wird mit den Worten ausgedrückt: *οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες*, die im Fleische sind, d. h. diejenigen, welche in diesem Zustande des sündhaften, vergänglichen Lebens sich befinden.

Das unrechtmäßige Verhältniß zu Gott, in welchem jene Menschen stehen, wird ausgedrückt in den Worten: *θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται*, sie können nicht Gott gefallen. Auf den Worten *οὐ δύνανται* liegt ein besonderer Nachdruck; sie zeigen die gänzliche Unmöglichkeit an.

Vers 9 – 11.

Mit dem 9ten, 10ten und 11ten Verse begründet nun der Apostel seine obige Aussage, daß unter der Bedingung, wenn wir nach dem Geiste wandeln, die Gerechtigkeit des Gesetzes durch uns erfüllt wird (cf. V. 4 cum V. 10), und daß demnach auch nichts Verdammliches, d. h. mit dem ewigen Tode zu Bestrafendes an denen ist, welche in Jesu Christo sind (cf. V. 1 cum V. 11), sondern daß sie auferstehen werden von den Todten (V. 11) und ererben werden das ewige Leben in der Herrlichkeit Gottes in der Gemeinschaft mit Christus (cf. V. 12 bis 17).

Lassen wir das Letztere noch unberücksichtigt, womit offenbar der Apostel ganz in seinen Anfang Kap. V, 1 zurückkehrt und die kunstvolle, wahrhaft architektonisch ausgeführte Periode seiner Darstellung so weit vollendet hat, daß sie nach allen Seiten fest begründet dasteht, und daß er nur noch Einzelnes auszuführen hat (Kap. VIII, 18 bis Ende), um sodann mit dem folgenden Kapitel weiter fortzuschreiten; lassen wir also dieses noch unberücksichtigt, so erhellt aus den drei Versen (V. 9, 10 u. 11) ein periodisches Anschließen an den V. 1 aufgestellten Hauptsatz. Dieses Anschließen ist jedoch ein durchaus freies, unpedantisches. Paulus hat es in seiner Art, stets seine Gedanken periodisch zu ordnen und architektonisch aufzubauen; aber er verfährt dabei nicht immer auf einunddieselbe Art und Weise, er baut nicht beständig nach einemunddemselben

Grundriß; er wechselt vielmehr beständig ab, er ist nicht gebunden an eine einzige Form und muß nicht immer einunddieselbe Schlußform gebrauchen. Manchmal bedient er sich bei der Bildung des Schlusses seiner periodischen Darstellung ganz derselben Worte, wie sie bei dem aufgestellten Hauptsatze vorkommen; manchmal aber verfährt er freier und hält sich nur an den Sinn. Das letztere ist hier der Fall.

Der Sinn des in V. 1 bis 4 Gesagten ist aber offenbar in V. 10 enthalten. Denn wenn der Leib etwas Todtes ist durch die Sünde, der Geist aber das Leben durch die Gerechtigkeit; wenn also dieser Zustand in dem Menschen hervorgebracht worden ist: dann hat auch Gott wirklich die Sünde verdammt und getödtet im Fleische (V. 3: κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί), dann wird auch wirklich die Gerechtigkeit des Gesetzes von uns erfüllt (V. 4: ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν), und dann ist auch wahrhaft nichts Verdammliches in denen, welche in Christo sind (V. 1). Aber indem Paulus diesen Satz (V. 10) ausspricht, setzt er dabei das ganze christliche Bewußtseyn voraus. Die Erlaubniß hierzu liegt theils darin, daß er zu wirklichen Christen spricht, theils darin, daß er schon im Vorhergehenden hinlänglich davon gesprochen hatte. Der Christ ist sich nämlich bewußt, daß er durch seinen Eintritt in das Christenthum ein neues Leben empfangen hat, daß er wiedergeboren wurde zu einem neuen Menschen, der das Leben Christi in sich trägt, oder in dem der Geist Christi wohnt. Der Christ weiß, daß dieser Geist Christi es ist, oder dieses eigentliche Leben Christi, womit er alles überwindet, was seiner Heiligung entgegensteht, und er kann daraus schließen, daß er hiermit selbst den Tod überwinden werde (cf. V. 11). Da nun Paulus zu Christen redet, so erinnert er sie nur an dieses ihr Bewußtseyn; er ruft ihnen hier nur ins Gedächtniß zurück, was ihnen bekannt ist, und begründet so durch ihr eigenes Bewußtseyn seinen oben aufgestellten Satz.

Der 9te Vers stellt im Allgemeinen den Zustand der Christen dar im Gegensatz gegen den im 8ten Vers aufgestellten Zustand derer, welche der Sünde unterworfen sind, und leitet diesen Satz ab von dem Bewußtseyn der Christen, daß der Geist Gottes in ihnen wohne. Aus diesem Bewußseyn ergibt sich nämlich ganz natürlich der Schluß, daß sie nicht auf demselben Standpunkte, wie jene Menschen stehen, daß sie nicht eben so im Fleische sind, sondern im

Geiste, d. h. daß sie sich in einem höheren Reiche befinden, als das Reich dieser Welt ist, daß sie sich in dem Reiche Gottes, in dem Reiche des Geistes befinden, welches das Reich dieser Welt überwindet.

εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, da ja der Geist Gottes in euch wohnt. Dieser Geist Gottes, der zugleich der Geist Christi ist und der heilige Geist, ist das neue Leben, welches in den Christen ersteht durch die Wiedergeburt nach dem Absterben der Sünde. Das Bewußtseyn hiervon ist das Grundbewußtseyn des Christen, von dem aus das ganze Christenthum abzuleiten ist.

Εἰ δέ τις πνεῦμα Χρ. οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ, wenn aber Einer den Geist Christi nicht hat, so ist dieser nicht desselben. Das heißt: Ohne den Geist Christi zu haben, ist es unmöglich Christ zu seyn. Es kann gar nicht die Rede davon seyn, daß Einer nicht den Geist Christi hätte; denn dieses ist die Grundbedingung, ohne welche es gar keinen Christen gäbe. Dieser Satz kann als Parenthese angesehen werden. Denn der folgende schließt sich wieder eng an den vorhergehenden, an den ersten Theil des 9ten Verses an. Man muß hierbei nur bedenken, daß es einerlei ist, der Geist Gottes und der Geist Christi.

Ueber V. 10 ist schon vorher im Allgemeinen gesprochen. Er enthält den eigentlichen Kern der ganzen Begründung. Was die einzelnen Ausdrücke betrifft, so enthalten sie keine Schwierigkeit. Statt *τὸ πνεῦμα Χριστοῦ* ist hier *Χριστός* selbst gesetzt, wodurch der Gedanke seine größte Bestimmtheit erhalten hat.

νεκρόν kann man ansehen, als ob es statt *νεκρόν τι*, etwas Todtes, stehe, so daß es dann dem Prädicat des anderen Satzes *ζωή* entspricht. Doch ist dies nicht gerade nothwendig.

δι' ἁμαρτίαν, durch die Sünde. Die Sünde ist es, wodurch der Leib und das ganze Leben des Menschen dem Tode unterworfen wurde. Dieser Zustand bleibt, wenn auch der Mensch wiedergeboren wird; aber es tritt ein neues Leben ein in das alte Leben, welches beständig dem Tode entgegengehet; ein Leben, welches durch seine Gerechtigkeit ein ewiges Leben wird.

τὸ δὲ πνεῦμα, der Geist aber. Geist steht hier wieder, wie oft, statt des neuen, heiligen Lebens, welches der Christ bei seinem Eintritte in das Christenthum empfängt.

ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. Durch die Gerechtigkeit und Heiligkeit, welche das neue Leben ausübt, wird es zum ewigen Leben.

Vers 11 steht ganz parallel mit Vers 10, nur geht der Apostel dabei noch einen Schritt weiter in seinem Schließen, und zwar deßwegen, um seinem Anfange sich immer mehr zu nähern, um den Kap. V aufgestellten Satz vollkommen zu beweisen. Er hatte in Vers 10 den Hauptgedanken so ausgedrückt, daß der Geist, der in den Christen wohne, Leben, wahres Leben sey; und er sagt jetzt noch bestimmter von diesem Geiste aus, daß er auch die Verstorbenen wieder aus dem Tode auferwecken werde durch seine Lebenskraft.

τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν ist ganz einundbasselbe, was Paulus V. 9 τὸ πνεῦμα θεοῦ nennt. Er gibt aber hier dem Geiste diese ausführliche Bestimmung, weil er davon seine Kraft und Fähigkeit zur Auferstehung aus dem Tode ableiten will.

τὰ θνητὰ σώματα, die gestorbenen Leiber, nicht: die sterblichen Leiber. Denn nur von den gestorbenen kann man sagen ζωοποιήσει, er wird sie lebendig machen.

διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν, durch den in euch wohnenden Geist desselben. αὐτοῦ sc. θεοῦ. Der in den Christen wohnende Geist ist es, durch welchen oder mittelst dessen Gott die Menschen auferwecket von den Todten.

Es bietet sich hier die Gelegenheit dar zu einer wichtigen Bemerkung. Wir haben bei der Erklärung dieser letzten Verse mehrmals gesagt: 1) der Geist Gottes sey einsundbasselbe wie der Geist Christi und Christus selbst, wozu wir noch jetzt hinzusetzen wollen: der Geist dessen, der Christus von den Todten auferweckte, sey einsundbasselbe mit dem, der Christus von den Todten auferweckte (τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος = ὁ ἐγείρας V. 11); sodann 2) der Geist Gottes, der in den Christen wohnt, sey einerlei mit dem neuen Leben, das in dem alten Leben durch die Wiedergeburt eingeboren wurde; und somit auch der Geist Christi und Christus selbst und der Geist dessen, der Christus von den Todten auferweckte, und der Auferweckende selbst sey einerlei mit jenem neuen Leben. Beim ersten Anblick haben diese Aussagen das Aussehen einer pantheistischen All-Einheitslehre, und es wird deßhalb nothwendig eine gewisse Rechtfertigung gefordert. Die Rechtfertigung der ersteren Aussagen ist schon in der christlichen Dogmatik ent-

halten in dem Lehrpunkte über die Trinität. Wir müssen uns hier auf die Dogmatik berufen und können uns deßhalb nur ganz kurz fassen. Es liegt in dem Wesen Gottes die Unterschiedenheit in drei Hypostasen oder noch bestimmter in drei Personen, und zugleich auch die völlige Gleichheit derselben, so daß alle drei wieder einsunddasselbe sind, nämlich Gott, und doch wiederum alle drei unterschieden sind, nämlich der Vater, der Sohn und der heilige Geist. Es kann zur Verdeutlichung dieses wunderbaren Verhältnisses kein völlig adäquates Gleichniß angeführt werden. Am nächsten möchte ihm noch kommen das innere Leben des Menschen oder der gesammte Geist desselben. Denn auch in dem Wesen des menschlichen Geistes liegt es, daß er ein dreifach unterschiedener sey und doch zugleich wieder einunddderselbe. Denn der menschliche Geist ist seiner Natur nach zugleich Erkenntniß und Wille, eben so wie Gott seiner Natur nach zugleich der Sohn ist und der heilige Geist. Und doch ist zugleich auch die Erkenntniß der gesammte menschliche Geist, und ebenso der Wille; keins ist ohne das andere und außer dem anderen, und doch ist keins das andere. Alle drei bestehen für sich, von einander unterschieden und sind vollkommen selbstständig, und doch sind wiederum alle nur einsunddasselbe. Eben so, nur in noch weit vollkommenerem Maaße, verhält es sich mit der Gottheit, und wir können daher mit Recht sagen, daß der Geist Gottes einsunddasselbe sey mit dem Geiste Christi und mit Christus selbst, u. s. w.

Was die zweite Art der Aussagen betrifft, so haben sie allerdings ein starkes pantheistisches Aussehen und werden es auch durch die Rechtfertigung nicht ganz verlieren. Aber sie sollen auch dieses Aussehen nur von seiner schlechten Seite verlieren. Der Pantheismus ist nur insofern zu verwerfen, als er 1) das Ungöttliche, Unheilige mit dem Göttlichen und Heiligen zusammenwirft, und 2) den Unterschied nicht festhält, der zwischen Gott und dem, was von und aus Gott ist, besteht, obgleich das, was aus Gott ist, nur göttlich und heilig ist. Beide Fehler des gewöhnlichen Pantheismus kann man obigen Aussagen nicht vorwerfen. Den ersteren vor Allem nicht, da nur allein das neue heilige Leben als Eins gesetzt wird mit dem Geiste Gottes u. s. w. Aber auch den zweiten nicht, insofern mit der behaupteten Einerleiheit noch nicht der Unterschied zwischen dem Geiste Gottes und dem, was durch denselben entstan-

den ist, aufgehoben werden soll. Es findet vielmehr hier dasselbe Verhältniß statt, welches Paulus an einer andern Stelle so ausdrückt: Ich lebe, aber doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Es ist nämlich unser eigenes neues Leben, und es ist doch wiederum nicht unser, sondern das Leben Christi oder der Geist Gottes, ꝛc., was in uns lebt. Es ist unser Leben, insofern es von Gott erzeugt ist und ein wirkliches, selbstständiges, selbstthätiges Leben geworden ist; aber es ist Gottes Geist, insofern es in fortwährender Harmonie und Einheit mit Gott bleibt.

Vers 12.

Aus dem vorhergehenden Verse zieht der Apostel den hier enthaltenen Schluß, welcher aber, da der vorhergehende Vers wiederum aus dem vorhergehenden Abschnitte abgeleitet ist, ebenfalls als aus dem vorhergehenden Abschnitt gezogen angesehen werden kann und auch von Paulus in den folgenden Versen durch lauter schon vorgetragene Sätze begründet wird.

Der Sinn dieses Schlusses ist dieser: Wenn wir auch nicht außer dem Fleische seyn können, wenn wir auch gewissermaßen im Fleische seyn müssen und gewissermaßen auch seine Schuldner sind, oder für das Fleisch sorgen müssen: so sind wir doch nicht seine Schuldner auf die Weise, daß wir nach dem Fleische leben und seinen Lüsten gehorchen. Wir haben das Fleisch nur zu pflegen und zu schonen, daß wir es nicht an seinem Leben verkürzen und ihm seine nothwendige Gesundheit nicht rauben. Es ist aber dies nur ein Nebengeschäft und niemals die Hauptaufgabe unseres Lebens. Mit aller Pflege und Sorge für das Fleisch können wir das Ziel unserer Sehnsucht nicht erreichen. Unsere Sehnsucht geht nach dem ewigen Leben, und dieses Ziel wird nur allein durch das Leben des Geistes erreicht. Diesem sind wir ganz und gar verpflichtet, für dieses müssen wir Alles thun, und dessen Schuldner sind wir, daß wir nach ihm leben, nicht aber des Fleisches Schuldner.

Wie dieser Gedanke aus dem Vorhergehenden folgt, ist leicht einzusehen, wenn man bedenkt, daß ja Paulus im Vorhergehenden eben dasjenige angegeben hatte, wodurch allein wir das Ziel unserer Sehnsucht erreichen können.

Vers 13.

Dieser Vers enthält die Begründung des Vorhergehenden, und zwar auf die Weise, daß der Apostel auf das im vorhergehenden

Abschnitte Gesagte hinweist. Man kann zur besseren Verständigung hinzudenken die Worte: „wie ja gezeigt wurde.“ Gezeigt ist dieses aber oben Kap. VIII, 5 — 11: besonders V. 5 — 8, was den ersten Theil dieses Verses betrifft, und V. 9 – 11, was den zweiten betrifft.

τὰς πράξεις τοῦ σώματος, die Handlungen des Leibes, d. h. die Handlungen, wozu das vergängliche Leben antreibt, welche aus der Gesinnung des Fleisches entspringen (cf. V. 6).

θανατοῦτε, ihr tödtet, d. h. ihr arbeitet ihnen entgegen zu ihrer Vernichtung, so daß sie gar nicht zur Ausführung kommen.

Vers 14.

Den letzten Theil des vorhergehenden Verses, besonders hinsichtlich der Verheißung des Lebens, begründet der Apostel von neuem, um sich sodann vollkommen an seinen oben Kap. V, 1 aufgestellten Satz anzuschließen. Dieses vielfältige, wahrhaft allseitige Begründen hat seinen Grund in der Wichtigkeit des Satzes. Paulus ist so durchdrungen von der Wichtigkeit des Gegenstandes, daß er ihn so viel als nur immer möglich zu begründen sucht. Er stellt sich gleichsam auf jeden einzelnen Standpunkt im Christenthum und führt von da aus auf die Hoffnung der Christen hin und beleuchtet dieselbe von allen Seiten, von jeder einzelnen Lehre des Christenthums aus.

Nachdem der Apostel vorher immer nur im Allgemeinen die Hoffnung der Christen auf das ewige Leben begründet hatte, so sucht er jetzt auch die Art und Weise dieses Lebens näher zu bestimmen, daß es ein Leben in der Gemeinschaft mit Christus und in seiner Herrlichkeit seyn werde. Er kommt zu diesem Schlußsatze, indem er sich wieder auf den Standpunkt stellt, daß der Geist Gottes in den Christen wohnt (cf. V. 9 ꝛc.) und sie zu allen ihren Thaten und Handlungen antreibt, oder sie in allen Aeußerungen ihres inneren Lebens führt und leitet. Von diesem Standpunkte aus schließt nun zuerst der Apostel und sagt: Alle, welche so von dem Geiste Gottes geführt werden, sind Söhne Gottes. Von allen diesen kann man aussagen, daß sie Söhne Gottes seyen. Das Führen und Leiten des Geistes Gottes ist ein Zeichen der Angehörigkeit des Lebens, und zwar von der Art, daß man sie Sohnschaft oder Kindschaft nennen kann.

Vers 15 u. 16.

Beide Verse beweisen die Wahrheit des im Vorhergehenden aufgestellten Satzes, daß alle Christen Söhne Gottes seyen, und zwar beweisen sie dieses aus der Eigenthümlichkeit des empfangenen Geistes selbst und aus dem Zeugnisse desselben in dem eigenen Bewußtseyn des Menschen. Dieser Geist ist seinem Wesen nach kein Geist der Knechtschaft, sondern der Kindschaft, indem wir ja durch ihn getrieben werden zu rufen: Abba, lieber Vater; indem also gerade er es ist, der die innigsten Gefühle der Kindschaft in uns erregt. Und dieser Geist selbst ist es, welcher unserem Geiste bezeugt, daß wir Gottes Kinder sind.

Vers 17.

Aus der näheren Bestimmung des neuen Lebens der Christen, daß es eine Kindschaft sey, oder daß die Christen durch die Wiedergeburt Kinder oder Söhne Gottes werden, ergibt sich für die Zukunft die nähere Bestimmung für das Leben der von den Todten Auferweckten, daß es ein Leben in der Herrlichkeit Gottes seyn werde, oder daß die Christen Erben Gottes und Miterben Christi seyn werden. Diesen Schluß macht jetzt der Apostel im vorliegenden Verse und hat somit jetzt vollkommen seinen oben Kap. V, 1 aufgestellten Satz von den Folgen der Rechtfertigung durch Christus begründet und von allen Seiten beleuchtet.

Εἰ δὲ τέκνα καὶ κληρονόμοι, wenn wir Kinder sind, so sind wir auch Erben. Es liegt in der Natur der Kindschaft im Verhältniß zu den Eltern, daß das Kind alles das erhält, was seinen Eltern ist, oder daß das Kind der Erbe aller Güter seiner Eltern wird. Ein ähnliches Verhältniß findet zwischen Gott und seinen Kindern Statt; auch diese werden die ganze Herrlichkeit Gottes ererben.

κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, nämlich Erben Gottes, aber Miterben Christi. Weil der Apostel das Erben nur im Allgemeinen abgeleitet hatte, so bestimmt er jetzt genauer, was für ein Erben bei den Christen stattfinde.

εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν, wenn wir ja mit leiden, damit wir auch mit verherrlicht werden. Diese Sätze beziehen sich nur auf das zunächst vorhergehende *συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ* und geben an, inwiefern wir auch schließen können, Miterben Christi zu werden, nämlich mit ihm die Verherrlichung Got-

tes zu erfahren. Paulus stellt den Satz, daß wir mit Christus leiden, damit wir auch mit ihm verklärt werden, hypothetisch auf, woraus man schließen könnte, daß dieses nicht ganz so gewiß sey. Aber dieser Schluß kann hier unmöglich gemacht werden, und es zeigt demnach die hypothetische Form der Sätze hier gerade die größte Gewißheit an. Man kann deßhalb der Conjunction εἴπερ hier die Bedeutung: da ja, weil ꝛc. geben, welche sie auch 2 Theß. 1, 6 hat.

Paulus spricht hier noch am Schlusse seines Beweises von den Leiden der Christen in Bezug auf ihre Verherrlichung, weil er auch gleich von Anfang an die Hoffnung der Christen von diesem Zustande der Leiden aus dargestellt hatte (cf. Kap. V, 2 u. 3 ff). Wenn er bisher bei der Widerlegung der Einwürfe Kap. VI u. VII die Leiden der Christen in seiner Darstellung nicht berücksichtigt hatte, so geschah dies deßhalb, weil die gemachten Einwürfe die Leiden nicht berührten. Jetzt aber, wo er ganz zu seinem Hauptgedanken zurückgekehrt ist, tritt ihm dieser auch wieder in seiner ganzen Erscheinung in dieser Welt, oder in seiner ganzen Wirklichkeit vor die Seele, und er spricht jetzt wieder von der Hoffnung der Christen selbst im Zustande der Leiden und beweist dadurch, wie ganz ungemein fest er seinen Gedanken hält.

Vers 18.

Nachdem der Apostel durch die Schlußfolge des 17ten Verses vollkommen in seinen am Anfang aufgestellten Satz zurückgekehrt war und die Aussage begründet hatte, daß wir, nachdem wir durch den Glauben gerechtfertigt sind, Friede mit Gott haben und uns rühmen können über die Hoffnung unserer einstigen Verherrlichung, und zwar selbst in Trübsal und Leiden aller Art (vgl. Kap. V, 1—3 und VIII, 17): so spricht er sich im folgenden Abschnitte (VIII, 18 — 39) besonders und ausführlich über die Leiden aus, weil er diese vorher bei der Begründung seiner Sätze mehr unberücksichtigt gelassen hatte. Er hatte bisher immer nur so gesprochen, als habe er nur die Sätze zu begründen, daß wir jetzt Friede haben mit Gott und uns rühmen können über die Hoffnung unserer einstigen Verherrlichung; und nur ganz am Anfang (Kap. V, V. 3. 4. 5) und ganz am Ende (Kap. VIII, 17) hatte er auch die Leiden berücksichtigt, aber nur andeutend, um im Voraus zu zeigen, wie sie kein Hinderniß jenes Friedens und jenes Ruhmes über unsere Hoffnung seyn können, sondern selbst zur Befestigung

dieser Früchte der Rechtfertigung beitragen. Die vollkommene Begründung dieser Ansicht hat er sich gleichsam aufgespart, um ganz allein davon zu reden und um desto kräftiger sich darüber aussprechen zu können. Die Gelegenheit, sich auch über die Leiden auszusprechen, bietet sich jetzt dar, und es folgt nun die schönste Apologie der Leiden, die es nur geben kann.

Λογίζομαι γάρ cet., denn ich halte dafür, ich urtheile, schließe so ꝛc. Paulus knüpft hiermit an den kurz vorhergehenden Ausspruch an *εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.* Damit er nicht bloß als ein Leidensverkündiger erscheine, stellt er jetzt hier die richtige Ansicht von den Leiden auf. Wenn man aber bedenkt, daß hier der Apostel spricht, welcher so viele Leiden bei der Verkündigung des Evangeliums erfahren hatte, so erhält dadurch diese herrliche Apologie der Leiden einen außerordentlichen Werth. Denn welche Leiden hat irgend ein anderer Christ erduldet, welche nicht auch der Apostel erduldet hätte? und doch spricht er hier wie einer, der die Leiden nur dem Namen nach kennt, und fürchtet sich nicht, selbst das hundertfache Maaß derselben noch zu tragen, und wird nicht bloß nicht betrübt durch das Andenken an diese Leiden, sondern noch dazu wahrhaft erhoben und begeistert und blickt wie schon verklärt auf die tobenden Fluthen der Leiden hin.

πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι, im Vergleich mit der Herrlichkeit, welche offenbar werden soll. *πρός* ist Vergleichungspartikel.

μέλλουσα ἀποκαλυφθῆναι i. e. *ἣ μέλλει ἀποκαλυφθῆναι.*

εἰς ἡμᾶς, auf uns hin, zu uns hin, d. i. an uns.

Vers 19.

Um den Grund seines Urtheils über die Leiden dieser Zeit zu zeigen, weist der Apostel zuerst hin auf die ganze Schöpfung und deren einstige Verherrlichung, soweit sich auf diese aus dem Zustande der Schöpfung selbst schließen läßt, und ruft den Menschen vor die Seele, wie die ganze Schöpfung nicht bloß hindeutet auf die einstige Verherrlichung des Menschen, sondern wie sie selbst mit Sehnsucht darauf hinsieht und darauf wartet, weil auch sie alsdann, aber auch erst alsdann, ihre Verherrlichung erlangen kann.

Ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως, das Ausharren der Natur d. i. die sehnsuchtsvolle, bis ans Ende und bis auf ihre Vollendung fort-

dauernde Erwartung der Natur, oder mit andern Worten, das Streben, die Tendenz derselben, das, worauf alle ihre Kräfte hin gerichtet sind. Dieses Streben geht aber hin auf ihre Verklärung. Ueberall zeigt uns der gegenwärtige Zustand der Schöpfung dieses Streben; alle Reiche der Natur offenbaren uns die Tendenz zur Vollendung und Verklärung ihrer Kräfte. Aber es kommt nirgends zur vollkommenen Verklärung; gerade wann das einzelne Geschöpf die höchste Stufe seiner Vollendung erreicht hat, gerade dann hat auch schon die Kraft seines Verderbens ihre Ausbildung erhalten, und es stirbt allmählig ab und geht dem Tode und der Vernichtung entgegen. So lange der gegenwärtige Zustand der Menschheit fortdauern wird, wird auch dieser Zustand der Schöpfung fortdauern, und erst wann die Menschheit eingegangen ist in ihre Verklärung und Verherrlichung, erst dann kann die Schöpfung nachfolgen und ihr Ziel erreichen. Es ist nicht möglich, daß die Schöpfung der Menschheit vorauseilt und früher, als diese, ihre Vollendung erreicht. Sie muß nothwendig warten auf die Verklärung der Menschheit, und wenn man mit vernünftigem Blicke das rege Leben der Schöpfung betrachtet, muß man nothwendig von ihr aussagen: sie erwartet wirklich die Verklärung der Menschen.

Dieses Bewußtseyn von dem Leben der Natur ist es, was der Apostel in dem vorliegenden Verse ausspricht, wenn er sagt: *ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται*. Die Bezeichnung des Strebens der Natur nach ihrer Vollendung mit den Worten *ἡ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως* ist äußerst malerisch und zeigt die tiefe Erkenntniß des Apostels. Das Wort *ἀποκαραδοκία* ist doppelt zusammengesetzt. Die erste Zusammensetzung, *καραδοκία*, von *κάρα* und *δοκέω* gebildet, bedeutet eigentlich die Erwartung, die sich mit den Geberden und Bewegungen des Hauptes ausspricht, besonders durch das Hervorstrecken des Hauptes. Es ist dieses der stärkste Ausdruck der Erwartung und bedeutet somit die größte, sehnlichste Erwartung, die heißeste Sehnsucht, das herzlichste Verlangen. Durch die fernere Zusammensetzung mit *ἀπό* erhält diese sehnlichste Erwartung noch die Bedeutung der Vollendung, der Ausdauer bis ans Ende. Im Deutschen haben wir kein einzelnes Wort, welches alle diese Bedeutungen vereinigt zu Einem Begriff. Am entsprechendsten möchte noch das Wort: A u s h a r r e n seyn.

Daß κτίσις die gesammte Schöpfung, alle Reiche der Natur zusammengenommen bedeutet, braucht nicht erst bewiesen zu werden; wohl aber müssen es die entgegengesetzten Erklärungen dieses Wortes, daß es z. B. die Engel, die Heiden ꝛc. bedeute.

Wer die υἱοὶ τοῦ ϑεοῦ seyen, erhellt aus dem vorhergehenden 14ten Verse. Die Offenbarung aber dieser Söhne Gottes ist ihre vollkommene Erscheinung oder die Erscheinung derselben in ihrer Vollkommenheit, also: ihre Verklärung.

Vers 20 u. 21.

Der Grund, warum die Schöpfung nicht zu ihrer Vollendung gelangen kann, liegt in ihrer Unterordnung unter die Menschheit. Von Anfang an war die ganze Schöpfung dem Menschen untergeordnet und abhängig von ihm. Sie sollte durch den Menschen beherrscht und in dessen Reiche, in dem Reiche des Lebens erhalten werden. Ohne die Herrschaft des Menschen und sich selbst überlassen ist die ganze Schöpfung dieser Welt unvollkommen und vergänglich und dem Tode unterworfen. Das Reich des Todes hat Macht über sie und verschlingt sie gleichsam und vernichtet sie oder macht sie eitel. Man kann sagen, ohne die Herrschaft des Menschen ist die ganze Natur ein Gebiet des Todes. Der Mensch ist das eigentliche Leben der Schöpfung, welches Gott in das Reich des Todes hineinschuf zur Ueberwältigung des Todes, und durch den Menschen sollte die ganze Natur gebracht und erhalten werden im Reiche des Lebens. Sobald aber der Mensch selbst fiel, war auch von nun an die ganze Natur nicht mehr dem Leben untergeordnet, sondern dem Tode und der Eitelkeit. Diese Unterordnung, so wie sie in dem jetzigen Zustand der Menschheit nach dem Sündenfalle stattfindet, ist somit auch als eine Versetzung der Natur auf eine niedere Stufe, oder als eine Erniedrigung und Verschlechterung der Natur anzusehen und enthält den Grund, warum die Natur nothwendig nach ihrer Verherrlichung sich sehnt und warum sie die Verklärung der Menschheit sehnsuchtsvoll erwartet. Diesen Grund der Sehnsucht gibt auch der Apostel an, indem er sagt: Τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη. Die ματαιότης, Eitelkeit, ist der Zustand der Vergänglichkeit, welche Alles dem Tode und der Vernichtung entgegenführt.

οὐχ ἑκοῦσα, nicht willig, d. h. nicht nach ihrem eigenen Willen.

Bei dem Menschen war es der eigene Wille, welcher ihn unter die Eitelkeit unterordnete; bei der übrigen Schöpfung aber war es nicht der eigene Wille, sondern die Unterordnung unter den Menschen, oder der Schöpfer selbst, der Unterordner unter den Menschen, hat auch hiermit zugleich die Natur unter die Eitelkeit untergeordnet.

ἐπ' ἐλπίδι, auf Hoffnung hin, sc. ὑπετάγη. Die übrige Schöpfung wurde der Eitelkeit untergeordnet auf Hoffnung hin, d. h. mit Hoffnung auf die Wiedererlangung ihres früheren Zustandes und auf ihre Verherrlichung.

ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις cet., daß auch selbst die Schöpfung befreit werden wird von der Knechtschaft des Verderbens zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Dieser Satz ist der Inhalt der Hoffnung. Die Hoffnung geht hin auf die Befreiung auch der Natur selbst, nicht bloß der Menschheit. Befreit aber soll die ganze Schöpfung werden von der Knechtschaft unter dem Verderben und der Vernichtung. Was dieses bedeutet, erhellt aus V. 19 und der dortigen Anmerkung. Der Endzweck aber dieser Befreiung geht hin auf die Verklärung der ganzen Schöpfung mit einer und derselben Klarheit und Herrlichkeit, mit welcher auch die Menschen, die Kinder Gottes verklärt werden sollen; also auf den Zustand der Freiheit und Unabhängigkeit von verderblichen Gewalten, welche in der Herrlichkeit der Kinder Gottes herrscht.

Vers 22.

Der Apostel geht fortwährend von V. 19 an immer rückwärts im Bewußtseyn und weist immer nach, wie ein Bewußtseyn oder eine bewußte Erkenntniß immer auf der anderen beruht. Die Verse 19, 20, 21 und 22 bilden gleichsam nur Einen Satz, welcher seine ganze Begründung in sich selbst enthält. Die erste Begründung oder der unterste Grund desselben ist in V. 22 enthalten; die zweite Begründung oder der darauf aufgebaute Grund des Hauptsatzes ist in V. 20 und 21 enthalten. Der Apostel hätte somit auch mit V. 22 anfangen und mit V. 19 die vorliegende Idee schließen können und hätte alsdann eine logische Schlußfolge erhalten, indem V. 19 den Schlußsatz bilden würde.

Mit V. 22 hat also der Apostel das in V. 19 ausgesprochene Bewußtseyn auf seinen Anfang zurückgeführt. Ehe noch der Mensch sich dessen bewußt wird, was in V. 19 ausgesprochen ist, wird er

sich vorher dessen bewußt, was in V. 22 ausgesprochen ist, und schließt von dem letzteren Bewußtseyn weiter auf das erstere. Was aber jeder Mensch beim Anblick der Schöpfung sich bewußt wird, das ist ihre Unvollkommenheit und ihr Streben nach Vollkommenheit. Nirgends um uns her sehen wir etwas Vollkommenes, und doch besitzt Alles das Streben darnach, vollkommen zu seyn. Eine nicht zu überwältigende Hemmung hält jenes Streben zurück und läßt es nie zur vollkommenen Erreichung seines Zieles kommen; eine schwere Last liegt gleichsam auf den Kräften der Natur und läßt es nie zur Geburt der Vollkommenheit kommen. Die Geburtsstunde ist immer da, und die Schöpfung kann nicht gebären, nicht ausgebären das Kind ihrer Sehnsucht und ihres Verlangens. Sie stöhnt wie eine Gebärende und hat fortwährend die Schmerzen der Geburt, ohne daß sie bis jetzt auch nur an einem einzelnen Dinge die Freude erlebt hätte, wahrhaft die Geburt vollendet zu haben.

Οἴδαμεν γάρ, denn wir wissen, wir sind uns bewußt, wir sehen vor Augen. Mit diesen Worten leitet der Apostel immer einen zuverlässigen Satz ein, welcher als ein Grundsatz oder als ein Princip aufgestellt werden kann, um davon weiter fortzugehen.

συστενάζει καὶ συνωδίνει. Die einfachen Wörter *στενάζειν* und *ὠδίνειν* beschreiben den Zustand einer Gebärenden. Die Composition derselben mit *σύν* kann theils auf die Gesammtheit der Schöpfung, theils auf die Menschen bezogen werden. Man kann nämlich übersetzen entweder: die ganze Schöpfung stöhnt mit einander, zusammen, oder: sie stöhnt mit dem Menschengeschlechte. Beides ist richtig, aber beides ist auch eigentlich einsunddasselbe. Denn wenn man unter *πᾶσα ἡ κτίσις* die Menschen mit einschließt, so stöhnt auch die ganze Schöpfung mit den Menschen, wenn sie mit einander zusammen stöhnt.

Vers 23.

Nachdem der Apostel im Vorhergehenden (V. 19—22) zuerst auf die gesammte Natur hingewiesen hatte, um die zukünftige Herrlichkeit zu vergewissern, so weist er jetzt auf die Menschen selbst hin, und zwar auf diejenigen unter ihnen besonders, welche die Erstlinge des Geistes (*τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος*) im Besitz haben.

Der elliptische Satz: *Οὐ μόνον δέ* bezieht sich zunächst zwar auf den gerade vorhergehenden Vers, aber zugleich auch auf den ganzen vorhergehenden Abschnitt V. 19 — 22. Es soll hiermit das

Verhalten der ganzen Natur gegen das Verhalten der Menschen gestellt werden. Man muß ihn daher mehr allgemein ergänzen, so daß er sich auf den ganzen Abschnitt beziehen kann, etwa so: Nicht allein aber findet dieses Statt, nämlich, daß die ganze Natur sich in einem solchen Zustande befindet, welcher dem einer Gebärenden ähnlich ist, und daß man daraus auf ihre sehnsüchtige Erwartung der Verherrlichung der Kinder Gottes schließen kann; sondern auch die Menschen befinden sich in einemunddemselben Zustande xc.

αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, selbst diejenigen, welche den Anfang, den ersten Theil des Geistes haben. ἡ ἀπαρχή ist der erste Theil, welcher von irgend einem Ganzen zu bestimmten Zwecken genommen wurde; besonders der erste Theil, welcher als Dankopfer von irgend etwas dargebracht wurde, z. B. die Erstlingsgarbe. Dies ist jedoch eine abgeleitete Bedeutung. Die Grundbedeutung ist überhaupt Anfang, und zwar der erste Anfang eines Zustandes, auf welchen der ganze Zustand nachfolgt, oder der erste Anfang einer Sache, welcher nach und nach die ganze Sache mit sich bringt, also der erste Grad, die erste Stufe, auf welche die folgenden nachkommen, z. B. der erste Grad einer Krankheit, die erste Stufe zur Erreichung gewisser Ehrenstellen xc.

Von dieser Grundbedeutung ist jene erstgenannte abgeleitet, indem die Erstlinge, welche geopfert wurden, gleichsam der erste Anfang waren zur Heiligung des Ganzen. In unserer Stelle steht das Wort in seiner Grundbedeutung. ἡ ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος ist der erste Grad des Geistes, auf welchen die übrigen Grade nachfolgen. Da nun die Mittheilung des Geistes beim Eintritt in das Christenthum durch die Wiedergeburt geschieht, so ist jener Ausdruck ebensoviel als: der Anfang des christlichen Lebens, der erste Eintritt in das Christenthum, das Kindesalter in Christo, welches nach und nach zum Mannesalter in Christo heranwachsen muß. Diejenigen, welche den Anfang des Geistes haben, sind also diejenigen, welche eben erst in das Christenthum eingetreten sind.

καὶ ἡμεῖς αὐτοί, und wir selbst, nämlich wir, die wir schon längere Zeit Christen sind, die wir schon herangewachsen sind in dem christlichen Leben und dem Vollalter in Christo näher stehen. Die beiden Bezeichnungen αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες und ἡμεῖς αὐτοί bezeichnen somit alle Christen, indem alle in diese

beiden Grenzpunkte eingeschlossen sind. Paulus bezeichnet auf diese Weise die Christen, um auszudrücken, daß keiner dieses Zustandes der Sehnsucht hier auf Erden überhoben ist, selbst der vollkommenste nicht.

ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, wir stöhnen in uns selbst, d. h. in dem Innersten unseres Lebens, recht von Herzen.

υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, die Kindschaft erwartend. Zwar haben alle Christen bei ihrem Eintritte in das Christenthum schon den Geist der Kindschaft erhalten; cf. oben V. 15; und sind Kinder Gottes; cf. V. 14 ꝛc. Aber in diesem zeitlichen Leben kann die Kindschaft noch nicht zu ihrer Vollkommenheit gelangen, und dieser Grad der Vollkommenheit derselben ist es, welcher beständig sehnsuchtsvoll erwartet wird. Die Vollkommenheit der Kindschaft tritt erst ein mit dem Ende dieses zeitlichen Lebens, mit der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν*, mit der Erlösung unseres Leibes, welches daher auch der Apostel als Apposition zu *υἱοθεσία* hinzusetzt. Die *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος* ist nicht die Auflösung und Vernichtung des Leibes, sondern die Erlösung, die Befreiung desselben von seinen Banden, nämlich von der Zeitlichkeit, Verweslichkeit u. s. w. Durch diese Erlösung wird der Leib selber verklärt, und es ist demnach dieser Ausdruck ebensoviel als die Verklärung unseres Leibes.

Vers 24.

Der Grund, warum alle Christen, selbst die vollkommensten, noch die vollkommene Kindschaft erwarten müssen, liegt in der Art und Weise ihrer Erlösung, welche Paulus in dem vorliegenden Verse angibt. Die Erlösung ist nicht eine plötzliche Umgestaltung, keine im Augenblick eintretende Verwandlung, sondern eine allmählige Entwickelung, welche erst nach dem Tode dieses sterblichen Leibes sich vollkommen entfalten soll. Die Erlösung hat ihr Ziel in der Zukunft, in der nachfolgenden Zeitperiode (*αἰὼν ὁ μέλλων*) aufgesteckt; sie beabsichtigt den Zustand des zukünftigen Lebens. Wir sind also jetzt schon erlöst für die Zukunft, oder für die Hoffnung auf unsere zukünftige Verherrlichung, *τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν*, für einen Zustand, welcher bis jetzt nur eine Hoffnung seyn kann.

Ἐλπὶς δὲ βλεπομένη, οὐκ ἔστιν ἐλπίς, eine Hoffnung aber, welche gesehen wird, ist nicht Hoffnung. Eine solche Hoffnung ist ebensoviel als eine Zukunft, welche gegenwärtig ist. Ebensowenig

als die Zukunft schon gegenwärtig seyn kann, ebensowenig kann die Hoffnung schon gesehen werden.

Vers 25.

Dieser Vers enthält den Schluß aus dem vorhergehenden Verse und somit die Bestätigung des V. 23 Ausgesagten. Der Schluß ist dieser: Wenn wir aber, was wir nicht sehen, hoffen, wenn also dieses wirklich und wahrhaft so stattfindet: dann erwarten wir dasselbe auch mit Ausdauer und Geduld, oder dann befinden wir uns auch in einem Zustande der Erwartung und der Sehnsucht, und zwar wir Alle, ohne Ausnahme, da wir ja Alle für die Hoffnung erlöst sind.

Vers 26.

Nachdem der Apostel im Vorhergehenden zur Begründung unserer zukünftigen Verherrlichung zuerst auf die ganze Schöpfung um uns her hingewiesen hatte, (V. 19 — 22) und sodann zweitens auf die gesammte Christenheit selbst (V. 23 — 25), so weist er jetzt auch drittens auf den in uns wohnenden Geist Gottes hin. Dieser dritte Abschnitt V. 26 u. 27 steht somit ganz parallel den beiden vorhergehenden V. 19 — 22 und V. 23 — 25.

Ὡςαύτως, auf gleiche Weise, ebenso, nämlich wie in jenen beiden obengenannten Fällen ꝛc. Diese Partikel soll den dritten Abschnitt mit den beiden vorhergehenden verbinden. Eine wahrhaft fürchterliche Ironie über die vorhandenen Erklärungen dieses Wortes liegt in den Worten Tholuks in seinem Commentar zu dieser Stelle: „Es ist am einfachsten anzunehmen, daß die Beziehung ungenau ist.“ — —

τὸ πνεῦμα, der Geist, d. i. der Geist Gottes, der in uns wohnt und in uns das neue Leben des Christenthums geschaffen hat, gleichsam der Geist unseres Geistes, oder die Seele unserer Seele, nach den Worten Fenelon's (in dem Aufsatze: Que l'esprit de Dieu enseigne en dedans. Oeuvres, Paris 1792. T. VIII, p. 16. 17): „L'esprit de Dieu est l'âme de notre âme.

συναντιλαμβάνεται, „er hilft mit.“ Bei dem Geiste Gottes findet kein solches Stöhnen Statt, wie bei der ganzen Schöpfung und der gesammten Christenheit, sondern ein Unterstützen der Schwachheit, ein Helfen bei den Schwächen, welche sich während der

Schmerzen der Geburt zeigen. Paulus hält das angefangene Bild fest. Er hat das Leben aufgefaßt als die Stunde der Geburt eines verklärten Lebens, als eine Stunde voller Angst und Schmerzen, in welcher sich recht sehr die Schwachheiten der Menschen offenbaren, und er stellt nun den Geist Gottes dar als Helfer in dieser Schmerzensstunde, als Unterstützer unserer Schwachheiten, damit sie uns nicht zum Tode gereichen, sondern damit alle Angst und Schmerzen glücklich überwunden werden und wir unbeschädigt an das Ziel, an die Verherrlichung ankommen.

Die Zusammensetzung mit σύν bei dem Zeitworte ἀντιλαμβάνεσθαι drückt hier nur das zugleich aus, nämlich zu gleicher Zeit, in derselben Zeit, wo jene Schwachheiten sich zeigen.

τὸ γὰρ, τί προςευξώμεθα, καθὸ δεῖ, οὐκ οἴδαμεν. Die Construction dieser Sätzchen hat etwas Zweifelhaftes. Es fragt sich nämlich, worauf sich das καθὸ δεῖ beziehe. Sehr häufig wird es auf das vorhergehende προςευξώμεθα bezogen. Allein hier gibt es bloß den Sinn: wie wir bitten sollen, was einfach durch die Partikel πῶς hätte ausgedrückt werden können. Am besten ist es, wenn man es auf das folgende οὐκ οἴδαμεν bezieht, was um so richtiger zu seyn scheint, da die ganze Stellung der Sätze durchweg invertirt ist, so daß der letzte eigentlich zuerst stehen müßte, der erste aber zuletzt. Bezieht man also die Worte καθὸ δεῖ auf das folgende οὐκ οἴδαμεν, so heißen diese beiden Sätzchen: „Wir wissen nicht, wie wir eigentlich wissen sollten." Das Object dieses Wissens ist nun auf ganz gewöhnliche Weise ausgedrückt, nämlich: τὸ τί προςευξώμεθα, das, was wir bitten sollen. Daß wir aber das, was wir bitten sollen, nicht so wissen, wie wir es eigentlich wissen sollten, dies wird Jedermann zugeben. Wir wissen ja oft gar nichts davon, und selbst diejenigen, welche noch am meisten davon wissen, irren sich oft sehr in dem, was sie für das Beste halten und von Gott erbitten.

αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις, der Geist selber tritt für uns ein mit unausgesprochenem Stöhnen. Der Geist selber tritt gleichsam an unsere Stelle in dieser Zeit der Geburt und versetzt sich gleichsam ganz an unsere Stelle, da wo unsere Schwachheit uns Gefahr bringt, und fühlt für uns und nimmt auf sich unsere Schmerzen und spricht für uns das uns nothwendige Bedürfniß aus, das wir selbst nicht recht kennen, nicht

recht aussprechen und nicht recht ausgesprochen haben; oder um in dem Bilde des Apostels zu reden, er tritt für uns ein mit Stöhnen, wie wir eigentlich zu unserem wahren Besten hätten stöhnen sollen, aber nicht gestöhnt haben, weil wir die eigentliche Natur der Sache und ihr Verhältniß nicht erkannt haben.

στεναγμοὶ ἀλαλητοί ist nicht das unaussprechliche Stöhnen, sondern das von uns nicht ausgesprochene, und zwar deßwegen nicht ausgesprochen, weil wir nicht wußten, was uns das Beste ist.

Dieses an unsere Stelle Treten des Geistes mit unausgesprochenem Stöhnen ist es, was der Apostel im ersten Satze dieses Verses nannte *τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν*.

Vers 27.

Ὁ δὲ ἐρευνῶν τὰς καρδίας, der aber, welcher die Herzen erforscht, d. h. der die geheimsten Gedanken kennt, der das Innere des Menschen sieht.

οἶδε τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, der weiß, was die Gesinnung des Geistes ist, d. h. worauf der Sinn des Geistes gerichtet ist, was er für ein Ziel seiner Wünsche hat.

ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων, weil er gemäß Gott eintritt für die Heiligen, d. h. weil er ganz nach dem göttlichen Willen für uns eintritt und all sein Bitten nur auf das wahre Ziel, auf unsere Verherrlichung, hingerichtet ist.

Paulus spricht hier offenbar ganz pantheistisch; aber es ist der reinste, heiligste Pantheismus. Es ist nicht der schlechte, eigentlich gottlose Pantheismus der Weltweisen; es ist der erhabenste Pantheismus der christlichen Religion, von dem wir schon oben zu Vers 9—11 gesprochen haben. Gott ist allerdings hier Alles in Allem, aber nicht in dem Gebiete des Reiches dieser Welt, sondern in dem Gebiete seines Reiches. Wir müssen hier der Kürze wegen auf das verweisen, was wir oben zu V. 9—11 gesagt haben, und bemerken hier nur noch, wie genau der Apostel die Thätigkeit des göttlichen Geistes von der eigenen selbstständigen Thätigkeit unterscheidet, indem er jene nur ein Mithelfen, *συναντιλαμβάνεσθαι*, nennt.

Als Beispiel, wie auch in den frommen Gemüthern anderer Religionen das Bewußtseyn der göttlichen Einwirkung und fortwährenden Wirksamkeit in dem geistigen Leben der Menschen sich vorfindet, führen wir die beiden schönen Stellen an, welche

Dr. Tholuk in seinem Commentar zu dem Römerbrief S. 302 u. 303 aus muhamedanischen Schriftstellern mittheilte.

1) „Solch' Gebet gleich andrem Beten halte nicht!
Dies Gebet, traun! nicht er selbst, nein, Gott es spricht.
Sieh' es betet Gott und er steht tief versenkt,
Gott Versenkung ihm und auch Erhörung schenkt.

2) Allah! rief einst Jener, Nächt' lang, trüb im Schmerz,
Bis gebetsfroh süß die Lipp' ward, weich das Herz.
Da in Arglist sprach der Bös' ihm: Schwatze du!
Doch nicht ein: Hie bin ich! spricht Gott dir dazu.
Grambewegt entsank das Herz ihm, schwand der Sinn.
Sieh! da trat Nachts Chiser (= Elias) liebreich vor ihn hin.
Sprach: Warum Kind! jetzt dein Herz zu beten scheut?
Sag', was ists, daß deine Lieb' dich jetzo reut?
Ach! versetzt der: Nimmer hört ich: „Hie mein Sohn!"
Bin verstoßen, dacht ich, ach! vom Gnadenthron.
Chiser spricht: Geh eilend hin! — so sagte Gott —
Sprich zu ihm, der schwer versucht in tiefer Noth:
Sagst du: Herr komm! selber heißt das: Hie mein Kind!
Deine Gluth und Seufzer Gottes Boten sind.
Deine Lieb' ein Gürtel meiner Liebe ist.
In dem: Herr komm! stets ein: Hie Sohn! schlummernd ist."

Vers 28.

Wie man aus den Worten: *Οἴδαμεν δὲ* sehen kann, spricht hier der Apostel wieder ein ganz allgemeines Bewußtseyn aus, dies Bewußtseyn nämlich, daß bei denen, welche wahrhaft Gott lieben, Alles zusammenwirkt zum Guten, oder daß ihnen aus Allem am Ende Gutes erwächst, weil es der Wille und der Beschluß Gottes ist, daß diese verklärt werden und die Herrlichkeit Gottes ererben. So wenig als etwas dem Willen Gottes widerstehen kann, ebenso wenig kann etwas, was es auch seyn möge, die Verheißung jener Menschen, welche Gott lieben, hindern oder vereiteln.

Was aber nun den Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden betrifft, so hatte der Apostel vorher die Gewißheit und Wirklichkeit der zukünftigen Verklärung nachgewiesen aus dem Hinblick auf die ganze Schöpfung (V. 19 — 22) und aus dem Hinblick auf das neue christliche Leben, und zwar auf letzteres theils im eigentlichsten Sinne (V. 23—25), theils von Seiten seines beständigen Rapportes mit dem göttlichen Geiste. (V. 26 u. 27).

Nachdem nun so der Apostel die Verklärung mit der Herrlichkeit Gottes als eine wirkliche Bestimmung der Menschheit nachgewiesen hatte, auf welche Alles, die ganze Welt und die ganze Gottheit hinwiesen: so greift er jetzt mit einem Male in das Bewußtseyn der Menschen ein und weist nach, daß das, was dem Menschen so als Bestimmung und Ziel bevorsteht, auch nothwendig erreicht werden müsse, weil es der Wille Gottes sey, und daß somit durchaus gar Nichts dieser Verklärung in den Weg treten, keine Leiden und Widerwärtigkeiten dieses Lebens sie hindern, oder eine Bedeutung, einen Werth haben hinsichtlich dieser zukünftigen Verklärung (τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ οὐκ ἄξια πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν V. 18). Paulus ist somit von dem Hinblick auf die gesammte Schöpfung und auf das innere Leben des Christen jetzt auf die vollkommene Begründung seines am Anfange V. 18 aufgestellten Satzes gekommen, welche bis ans Ende dieses Kapitels durchgeführt wird.

τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν, welche nach Vorausbestimmung Berufene sind. Dieser Satz gibt den Grund an, warum denen, die Gott lieben, Alles zum Guten mitwirkt, weil sie nämlich nach Gottes Vorausbestimmung Berufene sind. Inwiefern diese Vorausbestimmung und die mit ihr nothwendig verbundene Verklärung ihre Richtigkeit hat, und wie sie zu verstehen sey, wird im Folgenden von dem Apostel nachgewiesen, wo auch der Ort ist, mehr darüber zu sagen. Hier begnügen wir uns, nur das Verhältniß dieser vorliegenden Worte zum ganzen Verse angegeben zu haben. Daß aber die angegebene Bedeutung der einzelnen Worte die richtige sey, wird Niemand bestreiten. Wir fügen hier nur noch hinzu, daß das Object zu κλητοί fehlt und aus dem Zusammenhange hinzugedacht werden müsse. Jedermann wird sich aber wohl kein anderes Object hinzudenken, als: zur Verherrlichung. Wollte man sich etwa: zur Heiligung rc. hinzudenken, so würde dies ganz auf einsundbasselbe hinauskommen. Denn die Heiligung ist die Bedingung der Verherrlichung, und die zur Heiligung Berufenen sind somit auch die zur Verherrlichung Berufenen.

Vers 29 u. 30.

Der 29ste und 30ste Vers enthält bloß Nebensätze, welche zu vorhergehenden Nebensatz ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθὸν τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν gehören

ganz von diesem abhängig sind. Sie geben den Grund an, warum denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten mitwirken, weil sie nach der Vorausbestimmung Gottes Berufene sind.

Ὅτι, οὓς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Die Construction dieser Sätze ist eine invertirte. Der untergeordnete Satz, οὓς προέγνω, ist in den übergeordneten eingeschoben. Zugleich aber sind auch beide Sätze zusammengezogen, indem beide einen doppelten Accusativ bei sich haben, welcher doppelte Accusativ beiden gemeinschaftlich ist. Denn zu προώρισε gehört ebenso οὓς oder τούτους, als auch συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, und ebenso gehört zu προέγνω nicht bloß οὓς, sondern auch συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Denn προέγνω verlangt nothwendig einen doppelten Accusativ. οὓς προέγνω heißt gar nichts. Man fragt dabei immer: als welche, als wen hat er sie vorauserkannt, vorausgewußt? Und diese Frage kann nur durch das συμμόρφους cet. oder durch einen verwandten Begriff, etwa: ἀγαπῶντας τὸν θεόν u. dgl. beantwortet werden.

Wollen wir die beiden Sätze vervollständigen, so müssen sie demnach heißen: ὅτι, οὓς προέγνω συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τούτους καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ cet., weil er diejenigen, welche er voraus wußte als Gleichgestaltete mit dem Bilde seines Sohnes, auch vorausbestimmte als Gleichgestaltete mit dem Bilde seines Sohnes. Man werfe nicht ein, daß hiermit sehr wenig gesagt werde. Es wird im Gegentheil sehr viel hiermit gesagt; es wird hiermit behauptet, daß das Vorauswissen Gottes auch ein Vorausbestimmen desselben sey; ein Satz, der an sich schon von der größten Wichtigkeit ist, und der gerade in dieser Form ausgesprochen als Richtschnur für die richtige Darstellung der Lehre von der Vorausbestimmung dient.

Es ist hier nicht der Ort, weitläufig über die Prädestinations-Streitigkeiten zu reden, und wir begnügen uns daher, nur einige kurze Erläuterungen über die sogenannte Prädestination zu geben. Nach der Lehre des Apostels Paulus und nach der gesunden Vernunft findet allerdings bei Gott eine Vorausbestimmung aller Verhältnisse Statt, und zwar eine durchaus absolute; aber es ist diese absolute Vorausbestimmung nicht auch zugleich eine zufällige, willkührliche, nach Art der launigen Willkühr der Menschen, sondern sie beruht ganz und gar auf dem Vorauswissen Gottes und ist ganz

nach diesem bestimmt und geordnet. Sie wäre gar nicht, wenn nicht das Voraus wissen wäre, und sie verhält sich eben so zu dem Vorauswissen, wie der Wille des Menschen zu dessen Erkenntniß sich verhält. So wie der Wille die Selbstbestimmung der Erkenntniß oder des Bewußtseyns und des Selbstbewußtseyns ist, so ist die Vorausbestimmung die sich fortentwickelnde Selbstthätigkeit und Selbstbestimmung des Vorauswissens und kann daher auch nicht mehr und nicht weniger selbstbestimmen und vorausbestimmen, als vorausgewußt wird.

Zur näheren Verständigung der Prädestination hat man sich deßhalb an das Vorauswissen Gottes zu halten. Dies ist aber seiner Natur nach ein absolutes Vorauswissen, nicht bloß aller Dinge, sondern auch aller Thätigkeiten, mögen wir sie nun freie oder zufällige nennen. Das letztere, das Vorauswissen der freien Thätigkeiten, ist gerade seine nothwendige Eigenthümlichkeit, was die gesunde Vernunft vor Allem von dem göttlichen Vorauswissen fordert. Denn ein Vorauswissen der unfreien Thätigkeiten ist gar keine so große Kunst; um dies zu können, braucht man noch kein Gott zu seyn. Wer seinem Gotte nicht einmal jenes Vorauswissen zuschreibt, der hat nicht einmal die Begriffe der edleren Heiden von seinem Gotte. Weder die Freiheit noch die Willkühr wird demnach durch die Vorausbestimmung Gottes eingeschränkt oder aufgehoben, da sie nur eine Bestimmung des Vorauswissens ist, und da dieses eben so gut die Freiheit und Willkühr, wie die Gebundenheit und Schranke vorausweiß. Der Mensch mag sich wollen, wie er will; Gott hat seinen ganzen Willen, seine ganze Freiheit vorausgewußt und somit auch vorausbestimmt, als welche und wie er sie vorausgewußt hat, also wie sie sich selbst gewollt hat. Würde Gott durch seine Vorausbestimmung nur im geringsten die Freiheit oder Willkühr beschränken, so wäre dies eine Beschränkung der absoluten, durchaus vollkommenen Vorausbestimmung selber, eine Unvollkommenheit, eine Unfähigkeit in Gott selbst, indem er nicht vermöchte die freien Thätigkeiten vorauszuwissen.

Es ist somit auch gar kein Widerspruch zwischen der Freiheit des Menschen und der göttlichen Vorausbestimmung desselben, da die Vorausbestimmung nur die der Freiheit ist. Man muß die Vorausbestimmung nur nicht als eine Nothwendigkeit für die Freiheit ansehen, wodurch man die Vorausbestimmung Gottes nur ent-

ehrt und schlecht macht, indem alsdann die ganze Weltgeschichte nur der Ablauf einer Maschine ist und Gott nicht mehr vermag, als was der Mechaniker bei seinem Räderwerk. Der Mensch kann sich vielmehr wollen, wie er will, nach Freiheit oder Willkühr und Laune; es ist dies Alles einerlei; Gott hat Alles vorausgewußt und vorausbestimmt. Wenn der Mensch sich gut will, so hat es Gott vorausgewußt und auch vorausbestimmt; und wenn der Mensch sich böse will, so hat es ebenfalls Gott vorausgewußt und vorausbestimmt. Man sage nicht, daß hierdurch die Vorausbestimmung aufgehoben oder als gleichgültig und als gar nichts dargestellt würde. Sie wäre dies nur, wenn sie ein Zwang seyn sollte für die Freiheit, oder wenn sie die Freiheit vernichten sollte, was nur eine schlechte Vorstellung von der Vorausbestimmung ist.

Gerade so, wie wir zuletzt das Verhältniß der Freiheit zur Vorausbestimmung aussprachen, daß nämlich diejenigen, welche sich gut wollten, Gott auch als solche vorausgewußt und vorausbestimmt habe: gerade eben so spricht der Apostel dieses Verhältniß hier aus, indem er sagt, daß Gott diejenigen, welche er vorausgewußt habe als Gleichgestaltete mit dem Bilde seines Sohnes, auch als solche vorausbestimmt habe.

συμμόρφους, Gleichgestaltete, von gleicher Gestalt, von gleichem Aussehen mit irgend Jemand. Weil hier σύμμορφος als Substantiv gebraucht ist, deßwegen steht das, womit sie gleichgestaltet sind, im Genitiv dabei.

εἰκών ist das Bild, das Vorbild, Original, nach welchem die anderen Bilder gemacht werden, die Form oder Gestalt, nach welcher die anderen gebildet werden. Das Vorbild Christi nun, nach welchem die anderen Menschen gebildet werden sollen, ist seine Verherrlichung, seine verklärte Gestalt, oder seine jetzige Gestalt in seiner Verklärung. Die Christen sollen eben so verherrlicht und verklärt werden, wie Christus verklärt und verherrlicht wurde; sie sollen nach ihm gebildet und gestaltet werden, sie sollen dasselbe Aussehen und Ansehen wie er erhalten. Dies will der Ausdruck sagen: συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Die Folge dieser Gleichgestaltung durch die Verklärung ist diese, daß alsdann Christus ist wie der erstgeborne unter vielen Brüdern, welche ihm alle gleichen und an gleicher Herrlichkeit theil-

nehmen. Dies ist es, was der Apostel ausdrückt mit: εἰς τό εἶναι αὐτόν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.

Denn alle auf dieselbe Weise Verklärte werden sich wie Brüder zu einander und zu Christus verhalten, und Christus selbst wird als der erstgeborne und als das Haupt aller Brüder dastehen. Diese Gestaltung der Dinge, welche eine nothwendige Folge der Verklärung ist, kann auch zugleich als ihr Endzweck angesehen werden; daher die Construction εἰς τὸ εἶναι cet.

Οὓς δὲ προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε, welche er aber vorherbestimmte, diese hat er auch berufen; nämlich: welche er vorherbestimmte als Gleichgestaltete mit dem Bilde seines Sohnes, diese hat er auch dazu berufen, oder diese hat er auch zu Christen berufen. Mit diesen und den folgenden Nebensätzen des 30sten Verses führt der Apostel nur die Vorausbestimmung Gottes bis ins Einzelne durch. Er hatte schon mit dem 29sten Verse hinlänglich den Grund des im 28sten Verse Gesagten angegeben, weil alles, was er jetzt noch im 30sten Verse sagt, schon in der Vorausbestimmung liegt. Aber zur deutlicheren Erkenntniß der Sache führt er die Vorausbestimmung noch bis ins Einzelne durch.

Die Vorausbestimmung hat nun drei Hauptmomente. Sie zeigt sich besonders in der Berufung, in der Rechtfertigung und in der Verherrlichung. Diese drei Momente gibt der Apostel in dem 30sten Verse an: 1) *Οὓς προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσεν*, 2) *οὓς ἐκάλεσε, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν*, 3) *οὓς ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασε.*

Unter der Berufung ist die Berufung zum Christenthum zu verstehen, unter der Rechtfertigung die Erlösung durch Christus und die im neuen Leben des Christenthums erworbene Gerechtigkeit, unter der Verherrlichung die nach dem Tode erfolgende Verklärung zur Gleichheit mit Christus als *συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* V. 29.

Dadurch aber, daß die Vorausbestimmung diese drei Momente umfaßt: die Berufung, die Rechtfertigung und die Verherrlichung, nämlich wenn sie eine Vorausbestimmung der Frommen ist: dadurch also wird wiederum keineswegs die Freiheit aufgehoben, weil sie sich immer nur auf das Vorauswissen, auf die Vorsehung Gottes gründet, oder weil das Annehmen des Rufes und die Erwerbung der Gerechtigkeit durch die Kraft des neuen Lebens, und die

selbstthätige Rechtfertigung, Heiligung und somit auch die selbstthätige Verklärung und Gleichgestaltung mit Christus ebenfalls vorausgewußt und nur als vorausgewußt auch vorausbestimmt ist.

Vers 31 u. 32.

Nachdem der Apostel mit dem 28sten Vers plötzlich in das Bewußtseyn der Menschen eingegriffen hatte, um zu zeigen, daß, worauf so Alles hinstrebte, auch nothwendig erfüllt werden müsse: so faßt er jetzt noch stärker das Bewußtseyn an und fragt: Was sollen wir nun zu diesem sagen? und läßt die Menschen gleichsam selbst ihr Bewußtseyn aussprechen. Die Sprache aber, mit welcher der Apostel die Sicherheit der zukünftigen Verherrlichung schildert, ist ganz unvergleichlich. Mit einer Kühnheit, wie sie nirgends mehr sich vorfindet, trotzt er allem, was sich seinem Ziele entgegenstellen könnte. Wünschenswerth wäre es, wenn gerade dieser Abschnitt des Briefes bis zu Ende des 8ten Kapitels mehr beachtet würde von denjenigen Gemüthern, welche besonders das folgende Kapitel in Furcht und Angst versetzt, weil sie es abgerissen von dem 8ten Kapitel betrachten.

Vers 33 u. 34.

Nachdem der Apostel V. 31 die allgemeine Frage gestellt hatte: Wer ist gegen uns? stellt er jetzt nach und nach drei specielle Fragen, gleichsam drei verschiedene Arten der ersten Frage, welche verschiedene Arten des Entgegenstehens aufstellen. Die erste Frage ist: Wer wird uns beschuldigen oder anklagen? oder: Wer wird als Ankläger uns entgegen seyn und uns an der Erreichung unseres Zieles zu hindern suchen? (V. 33.)

Die zweite Frage ist: Wer wird uns verdammen oder richten? also: Wer wird als Richter, als Verurtheiler uns entgegen seyn? (V. 34.)

Die dritte Frage ist: Wer wird uns von der Liebe Christi trennen? also: Wer wird überhaupt als Hinderniß, Hemmung, Zwiespalt rc. zwischen uns und Christus treten? (V. 35 — 39.)

Alle diese drei Fragen haben jedesmal ihre Beantwortung bei sich. Die Antwort auf die erste Frage ist diese: Θεὸς ὁ δικαιῶν, Gott, der da gerecht macht. Mit dieser Antwort ist die Frage vollkommen beantwortet und alle Angst vor der Anklage aufgeho-

ben. Denn wenn der, welcher uns gerecht macht, unser Ankläger ist, dann tritt er gewiß nicht gegen uns auf, um uns von der Erwerbung der Gerechtigkeit und der darauf folgenden Verklärung abzuhalten. Die Worte: *Θεὸς ὁ δικαιῶν* werden auch häufig anders erklärt. Man nimmt sie z. B. als Frage, und zwar entweder als bejahende oder als verneinende. Als bejahende Frage geben sie ganz denselben Sinn, den wir oben angegeben haben, ohne daß sie jedoch äußerlich die Form der Frage hätten, sondern vielmehr ganz und gar die Form einer direkten Antwort. Als verneinende Frage erklärt, beruht die Interpretation auf höchst unrichtigen Vorstellungen, als würde der Mensch von einer anderen Person bei Gott angeklagt, und Gott würde alsdann den Angeklagten gerecht machen.

Luther übersetzt: „Gott ist hie, der da gerecht macht," als ob Paulus sagen wollte: Alle Anklagen helfen nichts oder hindern nicht an der Verklärung, weil Gott gegen den Ankläger steht und für uns ist, was wieder in die falsche Vorstellung von einem fremden Ankläger einschlägt. Der Apostel will aber vielmehr sagen, daß der, welcher allein unser Ankläger ist, weil wir allein vor ihm gesündigt haben, auch zugleich unser Rechtfertiger ist, und daß wir somit viel Vertrauen auf die Zukunft haben können.

Die Antwort auf die zweite Frage: *Τίς ὁ κατακρίνων;* heißt: „Christus, der gestorben, mehr aber auch auferwecket ist, welcher auch ist zur Rechten Gottes, welcher auch eintritt für uns." Diese Antwort ist ebenfalls ganz direkt und beantwortet die Frage auf das schönste und genügendste. Christus ist es, der die Macht erhalten hat, zu richten die Lebenden und die Todten, und der einst dieses Amt des Richters ausüben wird. Aber welch ein Richter! Ein Richter, welcher selbst gestorben ist, und zwar, wie sich jeder leicht hinzudenken kann, für uns, zu unserer Erlösung und Errettung, also gerade dazu, um uns vor dem Richterstuhle bestehen und die Herrlichkeit des ewigen Lebens ererben zu lassen; ein Richter, der auch auferwecket ist, nämlich von den Todten, und nun ist zur Rechten Gottes und für uns eintritt, uns fortwährend hilft und beisteht bei unserer allmähligen Heiligung.

Vers 35 u. 36.

Beide Verse enthalten die dritte Frage, welche etwas zusammengesetzter ist, als die beiden vorhergehenden, indem theils Einzel-

heiten als Beispiel, theils eine alttestamentliche Stelle darin angeführt werden. Die Einzelheiten, welche als Beispiel angeführt werden, sind unter der allgemeinen Rubrik als παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ (V. 18) zusammenzufassen und behaupten in ihrer Aufeinanderfolge eine gewisse Ordnung, die man Steigerung nennen könnte.

θλίψις, Trübsal. Sie entsteht mehr bei äußerlichen Widerwärtigkeiten des Lebens, welche noch nicht dem eigenen Leben Gefahr drohen.

στενοχωρία, Angst des Gemüths. Sie entsteht mehr bei solchen Begebenheiten, welche mit einer gewissen Gefahr für das Leben verbunden sind. Es ist also στενοχωρία mehr, als θλίψις.

διωγμός, Verfolgung, das wirkliche Trachten nach Hab und Gut und selbst nach dem Leben.

λιμός, Hunger, bedeutet hier soviel als Hungersnoth, Mangel an den nothwendigsten Bedürfnissen des Lebens. Dieser wahrhaft erbärmliche Zustand ist die nächste Folge der Verfolgung. Die weitere Folge ist die γυμνότης, die Nacktheit, die Entblößung, Beraubung der nothwendigsten Kleidungsstücke, der größte Jammer der Armuth.

Die noch weitere Folge der Verfolgung ist κίνδυνος, die Gefahr, nämlich des Lebens, das Schweben in Lebensgefahr, oder der Zustand, wenn man von jedem, der einem begegnet, des Lebens beraubt werden kann.

μάχαιρα, Schwerdt, Todesstrafe, Hinrichtung, ist der höchste Grad der Verfolgung.

In Bezug auf den letzten Ausdruck, nämlich auf die Hinrichtung, führt der Apostel eine Stelle aus den Psalmen an (Ps. 44, 23). Ueberhaupt hatte der Apostel in dem Vorhergehenden Manches genannt, was sich nur sehr wenig bis jetzt ereignet hatte und nur als etwas Außerordentliches angesehen werden konnte, was sich wohl nicht mehr ereignen würde. Paulus ist sich aber bewußt, daß gerade umgekehrt die Trübsale, die Angst und die ganze Furchtbarkeit der Verfolgung noch immer mehr zunehmen werden, und mit diesem Bewußtseyn stimmen ihm die Aussprüche des alten Testamentes überein. Er sieht in jener Stelle der Psalmen einen Ausspruch, welcher auf die Verhältnisse paßt, welche die Apostel und überhaupt die Jünger Christi zu erwarten haben, und führt deßhalb diesen Ausspruch zur Bestätigung seiner Ansicht an. Der

ganze 44ste Psalm schildert das Verhältniß, in welchem die Frommen in dieser Welt unter den Gottlosen leben. Nicht bloß die frommen Christen, auch die frommen Juden hatten dasselbe Schicksal zu erwarten und erfuhren auch ein gleiches Loos. Jener Psalm spricht nur dieses Loos der Frommen aus; er will keine specielle Weissagung auf die Jünger Christi seyn, und Paulus führt ihn auch gar nicht in dieser Absicht an, sondern er will bloß mit diesem Ausspruch bestätigen, was er den Christen als bevorstehend glaubt, weil es den Frommen aller Zeiten bevorsteht.

ὅλην τὴν ἡμέραν ist hebraisirender Ausdruck für jeden Tag, täglich.

πρόβατα σφαγῆς ist ebenfalls hebräisch ausgedrückt und bedeutet: Schafe, welche geschlachtet werden sollen oder müssen, welche zum Schlachten bestimmt sind.

Vers 37.

Dieser Vers enthält die Antwort auf die vorhergehende dritte Frage (V. 35 u. 36), welche Antwort sodann in V. 38 und 39 begründet wird.

Ἀλλ', aber, nämlich jene Trübsale ꝛc. können uns durchaus nicht trennen; geschweige daß sie uns trennen, so thun wir vielmehr noch weit mehr, als sie besiegen.

ἐν τούτοις πᾶσιν, in allem diesem, nämlich: uns befindend; wenn wir auch in diesem Allem uns befinden.

ὑπερνικῶμεν, eigentlich: wir übersiegen, d. h. wir besiegen auf das vollkommenste, so daß unser Siegen noch mehr, als Siegen ist oder über das gewöhnliche Siegen hinausgeht. Worin aber dieses Mehr besteht, dies hat der Apostel oben V, 3 ausgesprochen, nämlich in dem Rühmen sogar selbst über die Trübsale.

διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, durch den, der uns geliebt hat, d. i. Gott und zugleich auch Christus, durch welchen die Liebe Gottes uns zu Theil wurde. Cf. V. 35 u. 39. Sowie überall bei jedem Ruhm, so wird sich der Apostel auch hier wieder des Grundes seines Ruhmes bewußt. Wir könnten nicht so herrlich siegen durch unsere eigene Kraft, wir können dies nur durch Gottes Kraft, die in uns wohnt.

Vers 38 u. 39.

Beide Verse geben den Grund jener zuversichtlichen Sprache des vorhergehenden Verses an. Er beruft sich hierbei auf alles

das, was nur immer die größte Macht auf das menschliche Gemüth ausübt und am meisten vermag, die Gesinnung des Menschen zu bestimmen, zu leiten und zu lenken, so daß man daraus leicht durch eine Conclusio a majore ad minus auf die Leiden dieser Zeit schließen kann, wie wenig sie vermögen werden, uns von der Liebe Gottes in Christo zu trennen. Denn wenn selbst das Höchste, das Mächtigste nicht uns zu trennen vermag, so vermag es gewiß nicht das Niedrige, das Schwache.

Bei der Erklärung der einzelnen Wörter dieser Verse kommen die größten Albernheiten vor. Man hat den Apostel manchmal zu dem lächerlichsten, abgeschmacktesten Schwätzer gemacht, der seine Sicherheit gegen die unbedeutendsten Kleinigkeiten anführt, um dadurch seine Sicherheit gegen die einflußreichsten Dinge zu beweisen. Wir wollen uns weder mit der Widerlegung noch mit der Anführung dieser Albernheiten hier befassen, da sie sich, neben die richtige Erklärung gestellt, von selbst widerlegen, und da jeder Commentar wenigstens einige derselben zum besten gibt.

Die beiden ersten Begriffe: Tod und Leben, werden am leichtesten verstanden. Der Gegensatz zwischen Tod und Leben ist hier in seiner größten Allgemeinheit genommen, oder es bedeutet hier Tod den ganzen Tod, diesen Begriff in seinem ganzen Umfange genommen, und ebenso Leben das ganze Leben, ebenfalls diesen Begriff in seinem ganzen Umfange genommen. Beide Begriffe stehen einander ganz direkt entgegen, so daß nichts, selbst nicht das Geringste, was noch zum Leben gerechnet werden kann, unter den Begriff Tod befaßt werden darf, und ebensowenig, was zum Tode gerechnet werden kann, unter den Begriff Leben gezählt wird. In diesem direkten Gegensatze sind beide Begriffe von dem größten Einflusse auf das menschliche Gemüth: der Tod wegen der Furcht vor ihm, das Leben wegen der Liebe zu ihm. Alle Creaturen zittern vor dem Tod und suchen mit der größten Anstrengung, mit Aufbietung aller ihrer Kräfte und Fähigkeiten das Leben zu bewahren.

Die beiden folgenden Begriffe ἄγγελοι und ἀρχαί stehen nicht in einem solchen Gegensatz, wie Tod und Leben, sondern in einer gewissen Uebereinanderordnung. Denn ἀρχαί sind die einzelnen besonderen Reiche oder Regierungen der Engel, während Engel nur der allgemeine N men aller Wesen des Reiches des Geistes ist und auch die untersten Mitglieder dieses Reiches bezeichnet. Reiche da-

gegen, oder Regierungen, ἀρχαί, bezeichnet die oberen, übergeordneten Mitglieder dieses Reiches, welche die Verwaltung, die Regierung inne haben. Um desto leichter ein Zugeständniß zu dieser Begriffsbestimmung zu erhalten, erinnern wir daran, daß das Reich des Geistes doch immer ein Reich seyn muß; daß aber kein Reich möglich ist, wenn alle Mitglieder sich ganz und gar einander gleich sind, oder wenn jeder Einzelne ganz eben so viel und nicht im geringsten mehr oder weniger, als der Andere ist; sondern, daß in jedem Reiche eine gewisse Ordnung und Organisation stattfinden muß, wodurch die Verschiedenheit der Mitglieder dieses Reiches von vorn herein gegeben ist, zugleich aber auch ihre Einheit und Harmonie. Ueber die Wirklichkeit dieses Geisterreiches und über die genauere Organisation desselben kann hier nicht weitläufiger geredet werden. Was aber den Einfluß der Mitglieder dieses Reiches auf das Gemüth der Menschen betrifft, so ist auch hier nicht der Ort diesen nachzuweisen, und es muß daher nur an das eigene Bewußtseyn eines jeden Menschen appellirt und auf den faktischen Einfluß hingewiesen werden, welchen das Reich der bösen Geister von Anfang an auf das menschliche Gemüth ausgeübt hat und fortwährend ausübt, wie es dasselbe ganz von der Liebe Gottes getrennt hat.

Die beiden folgenden Begriffe ἐνεστῶτα und μέλλοντα, das Gegenwärtige und das Zukünftige, stehen ebenfalls in keinem direkten Gegensatze, sondern sie bilden eine Aufeinanderfolge, eine Entwickelung. Denn das Gegenwärtige, ἐνεστῶτα, ist eben alles Gegenwärtige, der gesammte gegenwärtige Zustand, die gegenwärtige Schöpfung, die jetzige Zeit, ὁ αἰὼν οὗτος im Gegensatz gegen ὁ αἰὼν ὁ μέλλων, gegen die zukünftige Zeit, welche die Verherrlichung des gegenwärtigen Zustandes der Dinge ist. Beides aber, sowohl der gegenwärtige Zustand der Dinge, sowie der zukünftige, kann auf das menschliche Gemüth den entscheidensten Einfluß ausüben und dasselbe zu den verschiedensten Richtungen bestimmen.

Der folgende Begriff δυνάμεις steht etwas isolirt und hat kein Correlat wie die vorhergehenden Begriffe. Man hat deßhalb dieses Wort versetzen zu müssen geglaubt, und weil es manchmal in Verbindung mit ἄγγελοι und ἀρχαί vorkommt, hat man es gleich hinter ἀρχαί gestellt und ihm die Bedeutung einer gewissen Ordnung der Engel gegeben, welche es in Verbindung mit ἄγγελοι und ἀρχαί

allerdings hat. Wenn nun auch dadurch kein zu verwerfender Sinn entsteht, so ist doch die überwiegende Autorität der Handschriften für die Stellung des Wortes δυνάμεις hinter μέλλοντα.

In dieser isolirten Stellung kann man durchaus nicht annehmen, daß es die specielle Bedeutung einer gewissen Ordnung der Engel habe, weil sich Paulus eine solche Unordnung in der Darstellung nirgends zu Schulden kommen läßt. In seiner allgemeinsten Bedeutung bedeutet δυνάμεις Kräfte von jeder Art; die besondere Art der Kräfte muß durch einen Beisatz angezeigt werden. So wird z. B. eine besondere Art von Kräften genannt δυνάμεις τῶν οὐρανῶν Matth. 24, 29, und im Singularis ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας 1 Cor. 15, 56; δύναμις πυρός Hebr. 11, 34. Da, wo δύναμις keinen Beisatz hat, bedeutet es eine solche Kraft, welche κατ' ἐξοχὴν Kraft genannt zu werden verdient, nämlich die höhere, göttliche Kraft, die Kraft, welche Wunder thut, welche sich vor allen anderen Kräften auszeichnet, die Wunderkraft, und sodann auch die Wunder selbst, als Aeußerungen dieser Kraft. In dieser Bedeutung kommt δύναμις und δυνάμεις vor an verschiedenen Stellen, z. B. Luc. 24, 49; Luc. 9, 1; Marc. 14, 62; Marc. 9, 39; Matth. 7, 22; Luc. 10, 13; Luc. 19, 37; 1 Cor. 12, 28 ꝛc.

An unserer vorliegenden Stelle, wo dieses Wort ebenfalls ohne nähere Bestimmung steht, muß es deßhalb auch ebenso, wie an den anderen Stellen, die Bedeutung ganz ausgezeichneter Kräfte haben. Diese Bedeutung paßt aber vollkommen in den Zusammenhang, wo lauter Dinge genannt sind, welche das menschliche Gemüth stark erregen, lenken und leiten. Denn zu diesen Dingen sind wohl vor Allem auch die Wunder zu rechnen.

Die beiden folgenden Begriffe ὕψωμα, Höhe, und βάθος, Tiefe, bilden wiederum einen direkten Gegensatz. Aber was bedeutet dieser Gegensatz? So ganz ohne alle nähere Bezeichnung gesetzt kann ὕψωμα nur das bedeuten, was an sich Höhe ist, das Hohe im eigentlichsten Sinn; und βάθος das, was an sich Tiefe ist, das Tiefe im eigentlichsten Sinne, welches gar keine Höhe hat und nicht im Vergleich mit etwas Höherem Tiefe genannt wird. Diese eigentliche Höhe nun und diese eigentliche Tiefe ist nichts Anderes, als Himmel und Hölle, das Oberste und Unterste des ganzen All, das Göttlichste und das Ungöttlichste. Daß beides von entschiedenem Einfluß auf das menschliche Gemüth ist, wird Niemand bestreiten.

Zuletzt folgt noch der Begriff κτίσις ἑτέρα, eine andere Schöpfung. Wenn auch wohl κτίσις zuweilen die Bedeutung: Geschöpf haben kann, so kann es diese Bedeutung doch nicht hier an dieser Stelle haben. Paulus wäre vom Größten und Wichtigsten plötzlich auf das Kleinste und Unwichtigste übergesprungen, wenn κτίσις hier Geschöpf heißen sollte. Man muß ihm vielmehr seine eigentliche Bedeutung Schöpfung lassen. κτίσις ἑτέρα ist alsdann eine andere, eine zweite Schöpfung, oder die Schöpfung einer neuen Welt.

Neuntes Kapitel.

Vers 1 u. 2.

Der Apostel hatte im vorhergehenden Theile seines Briefes zuerst gesprochen von der Art und Weise, wie wir vor Gott gerecht werden, nämlich durch den Glauben an Jesus Christus (Kap. I — IV), und hatte sodann zweitens alle Folgen und Früchte dieses Glaubens nachgewiesen (Kap. V — VIII). Er hatte hierbei jedesmal die Einwürfe berücksichtigt, welche ihm allenfalls gemacht werden könnten (vergl. Kap. III, 1 — 8; 8 — 31; IV, 1 — 25 und sodann VI, 1 — 14; 15 — VII, 6; 7 — 12; 13 — 25), und hatte zuletzt gezeigt, wie auch selbst die Leiden dieser Zeit Nichts von jenen Folgen und Früchten des Glaubens vermindern könnten, wie wir durch Nichts in der Welt von der Liebe Christi getrennt werden können, und wie also auch Nichts uns von der Ererbung der ewigen Seligkeit abhalten könnte. Gerade hierbei hatte der Apostel die größte Sicherheit in Bezug auf die Folgen und Früchte des Glaubens ausgesprochen, und doch schien die nächste Erfahrung der damaligen Zeit den größten Widerspruch gegen diese Sicherheit aufzustellen. Denn gerade das Volk, welches die Verheißung empfangen hatte, hatte die Verheißung von sich gestoßen, gerade die Juden, gerade das auserwählte Volk ist nicht die Erwählung (ἐκλογή) geworden. Der Zuwachs zum Christenthum kam von einer Seite her, von welcher

man es gar nicht vermuthen sollte; gerade das verachtete Volk der Heiden ist zur Erwählung geworden.

Diese Erfahrung mußte besonders in der damaligen Zeit, wo das Christenthum sich erst von dem Judenthum lostrennte, und wo das Judenthum noch in der größten Achtung stand, sehr auffallen und starke Zweifel an der Sicherheit der Berufung erregen, von welcher Paulus so eben gesprochen hatte (vergl. Kap. VIII, 28—39). Es schien beinahe, als ob das Wort Gottes nicht zuverlässig sey, da gerade das Volk, mit welchem der Bund der Verheißung geschlossen worden war, welches die Gesetzgebung, den Gottesdienst, die Verheißung hatte, welchem die Patriarchen angehörten, und aus welchem Christus stammte, nicht an der Erfüllung der Verheißung Theil nahm, sondern sich in den feindlichsten Gegensatz dagegen stellte.

Paulus mußte sich deßhalb jetzt auch über diese so auffallende Erscheinung aussprechen und erklären, wie nichtsdestoweniger das Wort Gottes feststehe und die Berufung (κλῆσις) sicher sey und somit auch die Erwählung und die zukünftige Verherrlichung (vergl. VIII, 30). Diesen Zweck hat der folgende Abschnitt dieses Briefes Kap. IX, 1 — XI, 36.

Paulus begründet also mit den drei folgenden Kapiteln, mit dem 9ten, 10ten und 11ten, die Sicherheit unserer Hoffnung, oder die Sicherheit der Folgen und Früchte unseres Glaubens gegen die Zweifel, welche aus den Erfahrungen der Geschichte gemacht werden könnten. Diese Absicht des Apostels leuchtet aus allen einzelnen Theilen dieses Abschnittes hervor und spricht sich besonders deutlich am Ende desselben Kap. XI, 13 — 36 aus, wie wir jedesmal an Ort und Stelle nachweisen werden.

Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, die Wahrheit sage ich durch Christus. Diese Versicherung bezieht sich auf die vorhergehenden Aussagen von der Sicherheit unserer Hoffnung. Wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes beruft sich der Apostel auf seine ganze Wahrhaftigkeit und thut dadurch mehr, als wenn er die stärksten Schwüre ausspräche.

ἐν Χριστῷ, durch Christus. Diese nähere Bestimmung zu *ἀλήθειαν λέγω* gibt der Aussage den Sinn, daß es nicht eine Wahrheit sey, welche Paulus durch seine eigene Vernunft gefunden habe, sondern daß er die Wahrheit, welche er so eben aussagte, durch Christus empfangen habe. Christus ist es, der dem Apostel die

Kraft zur Erkenntniß jener Wahrheit und zum Aussprechen und Verkündigen derselben gegeben hat. Sehr häufig werden diese Worte auch als Schwurformel angesehen; allein einerseits läßt es sich nirgends nachweisen, daß ἐν auf diese Weise gebraucht würde, andererseits wäre es auch sehr ungeziemend, so zu schwören.

οὐ ψεύδομαι, ich lüge nicht. Dieser Ausspruch bezieht sich ebenfalls auf die vorhergehenden Aussagen. Paulus hat zuerst positiv und sodann negativ seine Wahrhaftigkeit bezeugt und gibt dadurch zu erkennen, mit welchem Affect er hier spreche. Auch erfordert es wohl die Wichtigkeit des Gegenstandes, daß der Apostel beides aussage, sowohl daß er die Wahrheit sage, als auch, daß er nicht lüge, indem er ja wohl die Wahrheit sagen und doch zugleich auch lügen konnte, wenn er z. B. Einzelnes verschwiegen oder den rechten Zusammenhang nicht beobachtet hätte. Paulus will also mit dieser doppelten Versicherung aller Einwendung vorbeugen und aussagen, daß er sich weder in der Sache selbst noch in der Art und Weise des Vortrags derselben eines Irrthums oder Betrugs bewußt sey.

συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ, indem mir mein Gewissen zugleich mit bezeugt durch den heiligen Geist. Der heilige Geist ist das Erregende in dem Menschen. Durch ihn erregt fühlt sich der Mensch hingezogen zu allem Guten, durch ihn erregt erwacht die Stimme des Gewissens und spricht ihre lobende Ermahnung oder ihre abschreckende Warnung. Hier in unserer Stelle wird von dem heiligen Geiste gesagt, daß er es sey, durch welchen das Gewissen des Apostels zu gleicher Zeit, wo er das Vorhergehende gesagt hätte, mitbezeuge, daß ihm eine große Trauer sey und ein unaufhörlicher Kummer seinem Herzen, und zwar, wie man aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden ersieht, über den Zustand des jüdischen Volkes; also daß der heilige Geist es sey, welcher die Gefühle der Trauer und des Mitleidens in dem Herzen des Apostels errege.

Das σύν in dem Zeitworte συμμαρτυρεῖν bezieht sich auf die vorhergehende Darstellung. Zu gleicher Zeit mit jener Darst[illegible] gibt dem Apostel das Gewissen Zeugniß von seiner Trauer [illegible] nem Schmerz, oder zu gleicher Zeit fühlt er in seinem [illegible] Trauer und Schmerz über den Zustand des jüdischen Volkes.

Daraus aber, daß dieses stattfindet, erhellt auf das [illegible]

daß der Apostel auch mit Rücksicht auf diesen Zustand des jüdischen Volkes im Vorhergehenden gesprochen habe, und daß somit seine Darstellung auch gegen den Einwurf und Zweifel gesichert sey, welchen man aus dem Zustande des jüdischen Volkes erheben könnte; oder mit andern Worten, daß er im Vorhergehenden vollkommen die Wahrheit sage und nicht lüge, daß er Alles wohl beachtet und Nichts übersehen habe. Es dient somit dieser Satz zur Begründung der Versicherung, daß der Apostel die Wahrheit sage und nicht lüge.

Zu beachten ist noch der Unterschied, welchen Paulus hier zwischen ἐν Χριστῷ und ἐν πνεύματι ἁγίῳ macht. Da, wo von einem wirklichen Mittheilen einer Kraft die Rede ist, sagt er: ἐν Χριστῷ, durch Christus, obgleich er auch sagen könnte: ἐν πνεύματι ἁγίῳ, durch den heiligen Geist, indem allerdings auch durch den heiligen Geist diese Kraft mitgetheilt wird. Aber durch den heiligen Geist wird diese Kraft nur insofern mitgetheilt, als er sie von Christus genommen hat, also als eine Kraft Christi. Es ist also der Ausdruck ἐν Χριστῷ in diesem Falle genauer, als der: ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Da hingegen, wo von einer Anregung, Belebung, Erweckung der eigenen, schon besessenen Lebenskraft des Menschen die Rede ist, sagt der Apostel: ἐν πνεύματι ἁγίῳ, weil gerade dieses die dem heiligen Geiste eigenthümliche Thätigkeit ist. Zwar theilt der heilige Geist allerdings wirkliche Kraft mit, und alle Kräfte, welche der Christ besitzt (alle χαρίσματα πνεύματος), hat er nur durch den heiligen Geist empfangen; aber der heilige Geist theilt sie nur mit, insofern er sie selber empfangen und genommen hat von Christus und von Gott (cf. Joh. 16, 13—15).

ὅτι λύπη μοι ἐστὶ μεγάλη, καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου, daß mir eine große Trauer ist und ein unaufhörlicher Kummer meinem Herzen. Dieser Satz steht als das Object da zu dem vorhergehenden Satze συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου. Offenbar fehlt in jenem Satze, was denn dieser große Schmerz und dieser unaufhörliche Kummer sey, oder worüber der Apostel Schmerz und Kummer habe. Wie man aus dem Folgenden sieht, so ist die Ursache der Trauer und des Kummers dies, daß die Juden ein ἀνάθεμα ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ geworden sind, oder daß sie die ihnen ertheilte Verheißung nicht angenommen haben. Um so schonend als möglich zu sprechen, sagt dieses der Apostel nicht aus, sondern wünscht, daß er selber es geworden seyn möchte für seine

Mitbrüder unter den Juden, und läßt den Leser im ganzen Folgenden den Zustand der Juden nur voraussetzen und hinzudenken.

Vers 3 — 5.

Der in V. 3 enthaltene Hauptsatz ist nur das Eine Glied einer hypothetischen Satzverbindung, deren anderes Glied ausgelassen ist, weil es sich leicht ergänzen läßt. Es muß nämlich hinzugedacht werden: Wenn ich es so einrichten könnte, oder: wenn es möglich wäre. Die Construction dieser hypothetischen Sätze mit dem Indicativ der vergangenen Zeit zeigt aber die Unmöglichkeit an. Paulus wünscht es, aber er kann es nicht bewerkstelligen.

γάρ ist hier explicativ. Paulus beschreibt hier seine Trauer und seinen Schmerz.

ἀνάθεμα. In der Grundbedeutung kommt dieses Wort vollkommen überein mit *ἀνάθημα.* Beide kommen von *ἀνατίθημι* her und bedeuten etwas Abgesondertes und zu einem gewissen Gebrauch Bestimmtes. Allein der Sprachgebrauch hat nach und nach einen Unterschied zwischen beiden Wörtern gemacht, so daß *ἀνάθημα* dasjenige bedeutet, was wegen seiner guten, brauchbaren Eigenschaft abgesondert und zu einem guten Zweck bestimmt ist, vorzüglich zum Dank-Opfer für die Götter; *ἀνάθεμα* dagegen dasjenige, was wegen seiner fehlerhaften, sündhaften, schädlichen Eigenschaft abgesondert und zur Verabscheuung, auch wohl zur Vernichtung bestimmt ist. Dies ist die allgemein gebräuchliche Bedeutung beider Wörter. Weil aber beide Wörter hauptsächlich nur in religiöser Beziehung vorkommen, so modificirt sich ihre Bedeutung noch etwas nach der Religion des einzelnen Volkes.

Bei den Juden kommt dieselbe Sache vor, und zwar der ursprünglichen Idee gemäß noch am reinsten erhalten. Dem *ἀνάθεμα* entspricht nämlich das hebräische חֵרֶם, welches ebenfalls jene oben angegebene Bedeutung des Abgesonderten und Gottgeweihten hat.

Abgesondert aber und Gott geweiht wurde etwas wegen seiner schlechten, unreinen Eigenschaft, weil dieselbe einen schädlichen Einfluß ausübte auf die Gemeinschaft der Menschen. Die Abson
selbst sollte jedoch keine ewige seyn, sondern sie sollte nur be
lichen Einfluß zu vermeiden dienen und nur so lange dauer
der Einfluß schädlich seyn konnte. War die schädliche Eige
von der Art, daß ihr Einfluß durch die Kraft der Menschen

wunden werden konnte, so mußte dies geschehen, und dergleichen Absonderungen oder ἀναθέματα mußten deßhalb versöhnt werden auf mancherlei Weise. War aber die schädliche Eigenschaft zu groß, so daß ihr Einfluß nicht mehr durch die Kraft der Menschen überwunden werden konnte, so mußte dieses ἀνάθεμα getödtet oder geopfert werden. Es findet sich deßhalb bei den Juden diese doppelte Art der Absonderung: 1) solche ἀναθέματα, welche versöhnt werden konnten, 2) solche, welche getödtet werden mußten. Beide Arten hatten aber immer nur den Zweck, den schädlichen Einfluß zu verhüten, und sollten nur etwas Vorübergehendes seyn und nur zur Besserung, Heiligung ꝛc. des Abgesonderten dienen. Selbst die letztere Art hatte keinen anderen Zweck; denn durch das Tödten wird das Abgesonderte ja keineswegs ganz vernichtet, sondern es wird nur sein von den Menschen nicht überwindbarer, schädlicher Einfluß aufgehoben, und es selbst nur in die Hände Gottes überliefert, der es aufbewahrt und zu seiner Zeit geläutert und heilig wieder erstehen läßt. Das ἀνάθεμα war also überhaupt eine Absonderung von einer Gemeinschaft, auf welche nach geschehener Besserung wiederum die Theilnahme an der Gemeinschaft erfolgen sollte. Ein solches ἀνάθεμα sind die Juden; vergl. Kap. XI, 23 — 36; und ein solches ἀνάθεμα wünscht Paulus zu seyn für die Juden. Die Gemeinschaft aber, von welcher er abgesondert seyn will, gibt er durch den Beisatz an ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ. Er will also von Christus abgesondert seyn an der Stelle der Juden; er will das, was ihm am theuersten ist, das, wodurch er alles ist, was er ist, daran geben zum Besten seiner Stammesgenossen; er will ganz an ihre Stelle treten, will selbst so abgesondert seyn, wie sie es jetzt sind, damit sie nur in die Gemeinschaft mit Christus eintreten möchten.

ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, für meine Brüder, anstatt meiner Brüder, meiner Verwandten hinsichtlich des zeitlichen Lebens. Weil der Apostel noch andere Brüder hat, nämlich die Brüder in dem Herrn, so setzt er zu dieser Benennung der Juden noch eine Apposition hinzu, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα, welche mit mir dem Fleische nach verwandt sind. Hierdurch wird genau bestimmt, was er für eine Brüderschaft meine. κατὰ σάρκα bedeutet wieder, wie schon öfters vorgekommen ist: hinsichtlich des zeitlichen Lebens.

οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, dergleichen sind die Israeliten. Dieses Sätzchen bezieht sich eng auf die vorhergehende Benennung der Juden *ἀδελφοί μου* und *συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα*, und es steht nicht mit den folgenden Relativsätzen coordinirt, sondern ist ihnen übergeordnet.

Außer dieser Beziehung kann man es auch noch auf *ἀνάθεμα* beziehen, so daß alsdann der Apostel hier ausspräche, was man sich fortwährend hinzudenken muß. Durch diese Beziehung würden besonders die nachfolgenden Relativsätze hervorgehoben und einen höheren Werth erhalten. Sie würden alsdann an die Stelle von Adverbialsätzen treten und mit dem Satze *οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται* ohngefähr diesen Sinn geben: von welcher Art (nämlich ein Ausschluß von Christus) die Israeliten sind, obgleich deren Eigenthümlichkeit die Kindschaft ꝛc. ist.

ὧν ἡ υἱοθεσία cet. Vor Allem muß die Construction dieses Satzes festgesetzt werden. Das ausgelassene Zeitwort kann nur *ἐστί* seyn, und es ist demnach hier die Construction des Zeitworts *εἶναι* mit dem Genitiv vorhanden. Die Bedeutung dieser Construction ist diese: der eigenthümliche Zustand irgend Eines, oder die Eigenthümlichkeit, Beschaffenheit ꝛc. Eines seyn. Der Sinn des obigen Satzes wäre demnach so auszudrücken: deren Eigenthümlichkeit oder deren unterscheidender Charakter die Kindschaft ist. Die Kindschaft ist aber der eigenthümliche, unterscheidende Charakter der Israeliten, insofern sie allein von allen Völkern der Erde von Gott auserwählet und als sein Volk, das Volk des Eigenthums, als Kinder Gottes angenommen wurden. Cf. 2 Mos. 4, 22; 19, 5. 6; 5 Mos. 4, 1; Jes. 1, 2; Jer. 31, 9. 20.

καὶ ἡ δόξα, und die Herrlichkeit. Unter Herrlichkeit ist hier wieder nur die Auszeichnung der Juden vor allen Völkern der Erde, die Verherrlichung derselben durch die besondere Vorsorge Gottes zu verstehen.

καὶ αἱ διαθῆκαι, und die Bündnisse, nämlich die einzelnen Erneuerungen des Bundes, welchen Gott mit dem Stammvater Abraham schloß. Erneuert wurde dieser Bund z. B. durch die Gesetzgebung, durch die Propheten ꝛc.

καὶ ἡ νομοθεσία, und die Gesetzgebung. Diese ist gewiß eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Juden, wie kein anderes Volk sie aufweisen kann.

καὶ ἡ λατρεία, und der Gottesdienst, nämlich der wahre Gottesdienst, im Gegensatz gegen den Götzendienst der Heiden; die Verehrung des Einen, wahren Gottes.

καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, und die Verheißungen. Was unter diesen Verheißungen zu verstehen sey, wird jeder, der mit der Geschichte des alten Testamentes bekannt ist, leicht einsehen. Es sind die Verheißungen, welche ausschließlich den Namen Verheißung verdienen, die Verheißungen der Erlösung der Menschheit durch die Sendung des Erlösers, des Messias.

ὧν οἱ πατέρες, deren besondere Eigenthümlichkeit die Väter sind, nämlich die Patriarchen, die frommen, gottesfürchtigen Menschen, welche als Vorbilder und Muster für alle anderen Menschen dastehen. Kein anderes Volk hat eben solche Väter aufzuzeigen, wie das jüdische Volk.

καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, und aus welchen Christus stammt, was das nach dem zeitlichen Leben betrifft. Der Artikel *τό* ist ein absoluter Accusativ und muß schon an sich übersetzt werden: „was das betrifft, was das anbelangt.“ Hierzu kommt noch *κατὰ σάρκα*, dem Fleische nach, d. i. dem Leben im Fleische nach. Am einfachsten wird man diese Worte *τὸ κατὰ σάρκα* wiedergeben können durch: „nämlich nach dem Fleische.“

ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν! Betrachtet man die ganze Reihe der Ausleger dieses Verses, so zeigt sich, daß alle diejenigen, welche Christus, ihren Erlöser, als Sohn Gottes anerkannten, von Anfang an diesen Satz auf das vorhergehende Wort *Χριστός* bezogen und darin einen Ausspruch des Apostels Paulus zu finden glaubten, worin Christus Gott über Alles genannt werde, und somit die Gottheit Christi und seine Gleichheit mit dem Vater bestätigt sey. Auf der andern Seite zeigt sich, daß alle diejenigen, welche einen Anstoß an der Lehre von der Gottheit Christi nahmen, auch einen Anstoß an jener herrschenden Auslegung dieses Satzes nahmen und ihn auf mancherlei andere Weise zu erklären suchten. Es ist mit der Zeit und durch dies wechselseitige Verfahren der Ausleger dahin gekommen, daß die Auslegung dieses Satzes als ein Kennzeichen angesehen wird, ob man an die Gottheit Christi glaube oder sie verwerfe. Allein dieses Alles darf uns nicht vor der unparteiischen, gewissenhaften Prüfung zu irgend einer Erklärungsweise bestimmen.

Beziehen wir zuerst die Worte auf das vorhergehende Wort Χριστός, so wären sie eine Apposition zu diesem Worte, mit welcher der Apostel einerseits die Gottheit Christi bezeichnen, andererseits eine Lobpreisung desselben aussprechen wollte. Denn sie müßten in zwei Theile getheilt werden, 1) ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός und 2) εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, αμήν! Es wären somit eigentlich zwei Appositionen zu dem Worte Χριστός. Allein abgesehen davon, daß beide Appositionen ganz außer allem Zusammenhange mit dem Gedankengang stehen und wahrhaft wie aus den Wolken gefallen erscheinen müssen, so ist auch die Bezeichnung Christi, wie sie in der ersten Apposition steht, gar nicht von ihm gebräuchlich, sondern ganz ausschließliche Bezeichnung Gottes des Vaters, gerade zur Unterscheidung von Gott dem Sohne und dem heiligen Geiste. Christus ist allerdings Gott gleich und völlig gleiches Wesens mit Gott; aber deßhalb ist er doch nicht Gott der Vater, noch kann er auch so benannt werden, und ebenso ist er auch nicht ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός und kann auch so gar nicht benannt werden, wenn man nicht in die rohe Trinitätslehre verfallen will, welche Christus und den heiligen Geist nur als verschiedene Aeußerungen eines und desselben Gottes ansieht. Die Gleichheit der Personen in der Trinität ist durchaus nicht ihre Einerleiheit. Christus bleibt fortwährend, trotz aller nur möglichen Gleichheit, Gottes Sohn, und Gott bleibt fortwährend Gott der Vater und der Gott, der da ist über Alles Gott, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός.

Ferner ist ebenso die Benennung εὐλογητός ausschließlich nur für Gott den Vater gebräuchlich. Man vergleiche z. B. Marc. 14, 61 Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ. Luc. 1, 68 Εὐλογητὸς κύριος, ὁ θεός. 2 Cor. 11, 31 Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Gerade die letztere Stelle ist ganz buchstäblich übereinstimmend mit unserer vorliegenden Stelle und kann schon allein hinlänglich die Ansicht begründen, daß auch die Worte unserer Stelle auf Gott den Vater zu beziehen seyen. Alle diese Bemerkungen können als Schwierigkeiten für die Beziehung der vorliegenden Worte auf das vorhergehende Wort Χριστός angesehen werden, und diese Schwierigkeiten sind von der Art, daß sie nicht zu heben sind und jene Beziehung deßhalb höchst verdächtig machen.

Hebt man nun zweitens jene Beziehung auf das vorher-

Wort Χριστός auf, so ist das Ganze nur ein einzelner Satz, welcher eine Lobpreisung Gottes enthält. Die Worte ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός sind alsdann Subject und εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας das Prädicat; die Copula, welche Subject und Prädicat verbinden soll, fehlt und kann nur aus dem Zeitwort εἶναι genommen werden. Am einfachsten ergänzt man ἐστί oder ἔστω. Schon die äußere Form des Satzes, besonders das am Schlusse stehende ἀμήν! lassen denselben als eine Lobpreisung Gottes voraussetzen; aber es fragt sich, wie paßt denn eine solche Lobpreisung Gottes hierher in den Zusammenhang des Gedankenganges? Dies ergibt sich leicht, wenn man bedenkt, daß der Apostel im Vorhergehenden lauter Wohlthaten Gottes, welche er gegen das jüdische Volk bewiesen hat, aufgezählt hat. Dieser Reichthum der Wohlthaten Gottes, an welchen jetzt auch alle Völker der Erde Theil nehmen, diese Fülle der Gnade Gottes veranlaßt den Apostel zum Lob und Danke gegen Gott, und ebenso, wie oft bei der Erinnerung an schönere Augenblicke des Lebens ein kurzes Lächeln der Freude das Antlitz des Betrübten und Kummervollen überzieht, ebenso spricht hier der Apostel ein kurzes Lob- und Dankgebet aus gegen Gott beim Andenken an jenen Reichthum der Gnade, obgleich gerade jetzt in dem Augenblick sein Herz betrübt und voll Kummer ist über das gegenwärtige Schicksal seines Volkes.

Die Benennung Gottes ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός ist gerade wegen der Unterscheidung gewählt. Weil Paulus eben vorher von dem Sohne Gottes gesprochen hatte, wählt er hier zur Unterscheidung die für Gott den Vater ganz eigenthümliche Bezeichnung.

εὐλογητός heißt eigentlich gesegnet, aber εὐλογεῖν steht überhaupt statt εὐχαριστεῖν (man vergleiche die verschiedenen Berichte von der Einsetzung des heiligen Abendmahles) und ist auch hier in dieser Bedeutung zu nehmen. Das Gott Segnen ist an sich nichts Anders, als ein Danken und Lobpreisen desselben.

Vers 6.

Nachdem der Apostel im Vorhergehenden die Versicherung gegeben hat, daß er die Wahrheit sage und nicht lüge, und nachdem er diese Aussage dadurch begründet hat, daß er seine Trauer und sein Mitleiden über den Zustand des jüdischen Volkes angab: so geht er jetzt zur Widerlegung der Einwürfe über, welche aus dieser

auffallenden Erscheinung, daß die Juden sich in die feindseligste Opposition gegen das Christenthum gesetzt haben, erhoben werden könnten. Es beginnt somit jetzt erst der eigentliche Beweis, daß das Wort Gottes sicher stehe, daß die Berufung unabänderlich sey und mit dieser zugleich die Auserwählung und Verherrlichung.

Der Ausdruck: *Οὐχ οἷον δέ* ist sowohl elliptisch, als auch durch Attraction entstanden, muß also zugleich vervollständigt und auch aufgelöst werden. Nach dieser doppelten Operation würde er heißen: *οὐ τοῖον δέ ἐστι τὸ λεγόμενον, οἷον τὸ ἀντιλεγόμενόν ἐστι, ὅτι* cet., „Aber nicht von der Art ist das Gesagte, wie das dagegen Eingeworfene, daß ꝛc.“; oder mit anderen Worten: „Aber aus dem Gesagten kann oder darf man nicht folgern, daß ꝛc.“ Dies ist die einfachste und natürlichste Auflösung obiger Worte, bei welcher kein Wörtchen zu viel ist oder ungenau steht, sondern jedes, auch das kleinste seine Wichtigkeit hat.

ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, daß das Wort Gottes ausgefallen ist. Dies ist es, was nicht aus dem Vorhergehenden geschlossen werden darf, wie der Apostel im Folgenden beweist. Das Zeitwort *ἐκπίπτειν* entspricht dem hebräischen נָבַל und heißt abfallen, ausfallen, verwelken. Der ganze Ausspruch ist bildlich. Das Bild ist von den Blättern und Blüthen der Pflanzen hergenommen, welche manchmal abfallen oder ausfallen, ohne daß sie eine Frucht hervorgebracht hätten, obgleich sie doch vorher eine schöne Frucht zu tragen versprachen. Nicht so, wie eine Blüthe abfällt, ohne daß sie eine Frucht hervorgebracht hat, nicht so eitel ist das Wort Gottes. (Vgl. eine ähnliche figürliche Rede Jos. 23, 14; 1 Sam. 3, 19; 2 Kön. 10, 10.)

Vers 7 u. 8.

Der Beweis, daß man nicht so schließen dürfe, wie im V. 6 angegeben ist, daß also Gottes Wort nicht unsicher, unzuverlässig und nicht tauben Blüthen zu vergleichen ist, dieser Beweis wird in dem jetzt Folgenden geführt. Er liegt zuerst darin, weil nicht Alle, welche von Israel abstammen, auch schon dadurch Israele, d. h. Kämpfer Gottes sind, und weil auch nicht Alle, weil sie Abrahams Saame sind, auch schon dadurch Kinder, nämlich Gottes Kinder sind. Dies ist die negative Seite des Beweises. Das Wort und die Verheißung Gottes geht also nur auf die, welche wahrhafte

Israele und wahrhafte Nachkommen Abrahams und somit auch Gottes Kinder sind. Hierin aber hat das Wort Gottes nicht getäuscht, sondern ist fest und sicher geblieben. Dieser erste Theil des Beweises ist nach der bisherigen Versabtheilung am Ende des sechsten und am Anfange des siebenten Verses enthalten. Was die Einzelheiten dieser Sätze betrifft, so übersetzt man gewöhnlich die Worte οὗτοι Ἰσραήλ durch: diese sind Israeliten, und nimmt also das Wort Ἰσραήλ als Nomen gentile. Aber das Nomen gentile heißt Ἰσραηλίτης, und das Wort Ἰσραήλ ist ein undeclinirbares Nomen proprium. Ein jeder, welcher von Israel abstammt, ist ein Israelite; aber nicht jeder von diesen ist auch ein Israel, d. h. ein Kämpfer Gottes, ein Heros Gottes. Außerdem wird auch ὁ Ἰσραήλ und auch bloß Ἰσραήλ für die Gesammtheit der Israeliten, das Volk Israel gebraucht. Vgl. V. 27; Kap. X, 19 und 21; XI, 7 2c.

οὐδ' ὅτι εἰσί, auch nicht, weil sie sind 2c.

πάντες τέκνα sind Alle Kinder. Es fragt sich, was für Kinder? Kinder Abrahams sind alle, welche von ihm abstammen; aber nicht Alle sind solche Kinder Abrahams, welche auch zugleich Kinder Gottes sind und die Kindschaft Gottes empfangen haben, von welcher der Apostel oben V. 4 sprach. Es muß also zu τέκνα ergänzt werden θεοῦ.

Der Beweis, daß Gottes Wort nicht getäuscht habe, liegt zweitens darin, daß die Verheißung Gottes eine auserwählende von Anfang an war, daß schon von Anfang an nicht alle Kinder Abrahams als sein Saame auserwählet und ihm verheißen wurden, sondern nur Isaak, nur dieser Eine wurde als sein Saame genannt und ihm verheißen. So wie diese Auswahl am Anfang stattfand, so fand sie auch fortwährend in der ganzen folgenden Zeit Statt. Es waren immer nur Einzelne die Auserwählten und die wahren Kinder Gottes. Dies ist die positive Seite des Beweises, welche nach der jetzigen Versabtheilung mit dem Ende des siebenten Verses ἀλλ' ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται cet. beginnt und sich bis V. 13 incl. erstreckt. Diese positive Seite des Beweises ist der eigentliche Hauptthei1 desselben und hat die meiste Wichtigkeit. Daher ist auch Paulus hierbei etwas ausführlicher.

ἀλλ' ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα, sondern durch Isaak wird dir berufen werden der Saame, d. h. Isaak selbst wird be-

rufen werden als dein Saame. Das Zeitwort καλεῖν hat hier mehr die Bedeutung des Berufens, Erwählens; es ist die Uebersetzung des hebräischen Wortes קָרָא, welches häufig in dieser Bedeutung vorkommt. Die Stelle selbst ist aus 1 Mos. 21, 12 citirt, und zwar ganz wörtlich, nur daß statt כִּי gesetzt wurde ἀλλά. Dieses ἀλλά bildet den Gegensatz gegen die vorher negirte falsche Ansicht. Man kann sich des leichteren Verständnisses wegen zu ἀλλά hinzudenken: es wird gesagt, es steht geschrieben u. dgl.; aber es ist dieses nicht nöthig. Statt zu sagen: „sondern aus den Kindern Abrahams ist nur der Eine, nur Isaak als sein wahrer Nachkomme erwählet worden, und nur auf diesen Einen ging somit schon damals die Verheißung Gottes, nicht auf alle Söhne Abrahams," citirt vielmehr der Apostel die Verheißung selber und läßt somit gleichsam Gott selbst sprechen.

τοῦτ' ἔστιν, dieses ist. Diese Worte können durchaus nicht anders genommen werden, als daß der Apostel den Sinn und die eigentliche Bedeutung des vorhergehenden Ausspruches Gottes deutlicher erklären will. Der Sinn jenes Ausspruches ist aber dieser: daß nicht alle Kinder Abrahams auch zugleich Kinder Gottes sind, sondern daß nur die Kinder der Verheißung als Saame Abrahams angerechnet werden können, daß man nur diese als seine eigentlichen Nachkommen und somit auch als Kinder Gottes ansehen dürfe. Dieser Sinn ist einfach und klar aus den Worten Gottes abgeleitet. Hiermit ist aber nun auch bewiesen, was V. 7 gesagt wurde, daß nicht Alle, welche von Abraham abstammen, Abrahams eigentliche Kinder seyen, und zugleich auch, daß schon im allerersten Anfang die Verheißung Gottes eine auserwählende war, daß also das Wort Gottes nicht getäuscht habe.

τὰ τέκνα τῆς σαρκός, die Kinder des Fleisches, d. h. diejenigen Kinder, welche aus dem Leben und aus der Lust des Fleisches entstanden sind. Ihnen gegenüber stehen die Kinder der Verheißung, τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας, d. h. diejenigen Kinder, welche zwar nicht ohne das Leben und die Lust des Fleisches entstanden sind, aber auch nicht durch die bloße Lust und das bloße Leben d Fleisches, sondern deren Entstehung auf einer Verheißung beruht wobei also das Leben und die Lust des Fleisches nicht die erst Beweggründe waren, sondern vielmehr selbst auf einem früheren Beweggrund beruhten.

man es gar nicht vermuthen sollte; gerade das verachtete Volk der Heiden ist zur Erwählung geworden.

Diese Erfahrung mußte besonders in der damaligen Zeit, wo das Christenthum sich erst von dem Judenthum lostrennte, und wo das Judenthum noch in der größten Achtung stand, sehr auffallen und starke Zweifel an der Sicherheit der Berufung erregen, von welcher Paulus so eben gesprochen hatte (vergl. Kap. VIII, 28—39). Es schien beinahe, als ob das Wort Gottes nicht zuverlässig sey, da gerade das Volk, mit welchem der Bund der Verheißung geschlossen worden war, welches die Gesetzgebung, den Gottesdienst, die Verheißung hatte, welchem die Patriarchen angehörten, und aus welchem Christus stammte, nicht an der Erfüllung der Verheißung Theil nahm, sondern sich in den feindlichsten Gegensatz dagegen stellte.

Paulus mußte sich deßhalb jetzt auch über diese so auffallende Erscheinung aussprechen und erklären, wie nichtsdestoweniger das Wort Gottes feststehe und die Berufung (κλῆσις) sicher sey und somit auch die Erwählung und die zukünftige Verherrlichung (vergl. VIII, 30). Diesen Zweck hat der folgende Abschnitt dieses Briefes Kap. IX, 1 — XI, 36.

Paulus begründet also mit den drei folgenden Kapiteln, mit dem 9ten, 10ten und 11ten, die Sicherheit unserer Hoffnung, oder die Sicherheit der Folgen und Früchte unseres Glaubens gegen die Zweifel, welche aus den Erfahrungen der Geschichte gemacht werden könnten. Diese Absicht des Apostels leuchtet aus allen einzelnen Theilen dieses Abschnittes hervor und spricht sich besonders deutlich am Ende desselben Kap. XI, 13 — 36 aus, wie wir jedesmal an Ort und Stelle nachweisen werden.

Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, die Wahrheit sage ich durch Christus. Diese Versicherung bezieht sich auf die vorhergehenden Aussagen von der Sicherheit unserer Hoffnung. Wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes beruft sich der Apostel auf seine ganze Wahrhaftigkeit und thut dadurch mehr, als wenn er die stärksten Schwüre ausspräche.

ἐν Χριστῷ, durch Christus. Diese nähere Bestimmung zu *ἀλήθειαν λέγω* gibt der Aussage den Sinn, daß es nicht eine Wahrheit sey, welche Paulus durch seine eigene Vernunft gefunden habe, sondern daß er die Wahrheit, welche er so eben aussagte, durch Christus empfangen habe. Christus ist es, der dem Apostel die

nur Ein Vater und nur eine einzige Zeugung und Schwangerschaft stattfinde, und doch zwei Kinder, und doch nur Einer erwählt, und doch gerade nur der jüngere der Sohn der Verheißung. Bei dem ersteren Beispiele dagegen waren zwei Mütter vorhanden, und zwar nur Ein Vater, aber zwei verschiedene Zeugungen, wozu noch kommt, daß die Mutter des Verstoßenen nur die Magd der eigentlichen Hausfrau gewesen war.

Zu ἐξ ἑνός kann nichts Anderes ergänzt werden, als ἀνδρός. Dies zeigt die gleich darauf folgende Apposition Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν. Es soll hierdurch hervorgehoben werden, daß die beiden Kinder der Rebecka, so wie sie nur Eine Mutter hatten, auch nur Einen Vater hatten.

κοίτη ist eigentlich der Beischlaf, sodann die Folgen desselben, die Befruchtung, die Schwängerung; κοίτην ἔχειν, die Frucht haben, tragen, schwanger seyn. Der Singularis κοίτην zeigt an, daß es nur eine einzige Schwangerschaft war. Es brauchte hier nicht noch das Zahlwort hinzugesetzt zu werden, weil die Geschichte bekannt war.

Vers 11—13.

Während der 10te Vers nur das Beispiel der Rebecka anführt, zugleich aber auch dabei schon auf den Unterschied zwischen diesem und dem ersteren und auf das Schlagende desselben aufmerksam macht, so wird in den folgenden Versen 11, 12 und 13 auch die Verheißung selbst angeführt und auf die Art und Weise derselben aufmerksam gemacht, welche ebenfalls den schlagendsten Beweis gibt, daß die Verheißung Gottes eine auswählende ist nach ganz freier Wahl. Denn als die Knaben noch nicht einmal geboren waren, noch auch etwas Gutes oder Böses gethan hatten, wurde der Rebecka gesagt: der Größere wird dem Kleineren oder der Aeltere wird dem Jüngeren dienen.

Diese historische Thatsache ist nicht allein der schlagendste Beweis dafür, daß die Verheißung Gottes eine auswählende von Anfang gewesen sey, und daß somit das Wort Gottes keineswegs täusche, wenn die Israeliten jetzt nicht an der Erfüllung der Verheiß[illegible] Theil nähmen, nachdem sie doch vorher solcher großen Vorzüge zu erfreuen gehabt hätten; sondern sie gibt zugleich auch nä[illegible] Bestimmungen über die Auswahl selbst. Man sieht nämlich in jen[illegible] Beispiel nicht bloß die Auserwählung Gottes bei seiner Verheiß[illegible]

sondern man sieht auch darin, daß die Auserwählung selbst vor den Werken der Menschen stattfindet, was man an dem ersten Beispiele mit Ismael und Isaak nicht so deutlich sehen konnte. Wenn aber die Auserwählung selbst schon vor den Werken der Menschen stattfindet, dann wird sie gewiß nicht aus den Werken abgeleitet und entsteht nicht mit der Zeit aus den Werken der Menschen, sondern sie entsteht bloß durch die Kraft und Fähigkeit des Berufenden und Verheißenden, sie ist bloß auf diesen begründet. Die Handlungen der Menschen bedingen somit keineswegs die göttliche Auserwählung und Vorausbestimmung, indem sie ja vor allen Handlungen stattfindet; aber es findet deßhalb auch nicht das umgekehrte Statt, daß die Vorausbestimmung die Handlungen bedingt und als absolut nothwendige macht, oder daß jeder Mensch gerade so handeln müsse, wie er handelt, daß er nothwendig gut oder böse werden müsse. Man bedenke nur immer, daß das Vorausbestimmen Gottes auf dem Vorauswissen desselben beruht, wie dies Paulus vorher Kap. VIII, 29 u. 30 auseinandergesetzt hatte (vergl. die dortigen Anmerkungen), und daß dieses Vorauswissen ein Vorauswissen der ganzen Freiheit ist, und daß man, wenn man dieses aufheben wollte, die Erhabenheit Gottes in den Staub treten würde. Denn wäre das Vorauswissen nicht ein Vorauswissen der ganzen Freiheit, und wären alle Handlungen der Menschen bedingt und nothwendig gemacht durch die auf dem Vorauswissen beruhende Vorausbestimmung, so wäre Gott nichts Anders, als ein großer Mechanikus, der eine ungeheure Maschine mit unendlich vielen Getrieben zu Stande gebracht hätte und nun gehen ließe. Alle Schlechtigkeit und Bosheit fiele aber alsdann auch dem Mechanikus zur Last und wäre entweder nur eine mangelhafte oder eine wirklich beabsichtigte Einrichtung seiner Maschine, und sein Zorn über die Schlechtigkeit und Bosheit in der Welt und seine Bestrafung derselben wäre nur der Zorn eines Thoren über seine eigene Thorheit und das Spiel eines Kindischen, der die Dinge bestraft, an welchen er sich gestoßen hat. Aber ferne sey es, solche Schlüsse aus jener historischen Thatsache von der Vorausbestimmung Esaus und Jakobs ziehen zu wollen. Um solche Schlüsse gar nicht ziehen zu können, muß man sagen: wohl wird das Vorausbestimmen nicht durch die Handlungen der Menschen bedingt, denn es geschieht vor allen Handlungen derselben; aber die Handlungen der Menschen werden auch nicht durch dasselbe

bedingt und nothwendig gemacht, sondern sie bleiben trotz aller Vorausbestimmung freie Handlungen, und so wie sie nur durch die Freiheit bedingt werden und aus der Freiheit entstehen, ebenso wird auch das Vorausbestimmen bloß durch die Kraft und Fähigkeit des Vorausbestimmenden, d. i. Gottes, bedingt und besteht bloß aus dessen eigener Kraft und Fähigkeit.

Dies ist gerade das Göttliche, daß Gott durch nichts bedingt ist und auch selber nicht die Freiheit bedingt und dennoch Alles vorausweiß und vorausbestimmt. Würde er die Freiheit bedingen, so wäre er selbst bedingt, er hätte sich selbst bedingt durch seine Vorausbedingung. Aber Gott darf sich nicht diese Schranken setzen, er muß der absolut freie Gott bleiben, und er bleibt dies nur, wenn seine Vorausbestimmung einerseits nicht durch die Handlungen der Menschen bedingt und nicht aus denselben abgeleitet ist, und andererseits, wenn ebenso seine Vorausbestimmung nicht die Handlungen der Menschen bedingt und nothwendig macht, sondern wenn sie rein und ledig auf seiner eignen Kraft und Fähigkeit beruht, welche alle Freiheit vorausweiß und vorausbestimmt, ohne sie zu bedingen und zur Nothwendigkeit zu machen.

Ganz auf dieselbe Weise, wie wir es hier angegeben haben, schließt auch der Apostel Paulus, wenn er im 11ten Verse von jener geschichtlichen Thatsache der Vorausbestimmung Esaus und Jakobs sagt, daß sie stattgefunden habe, *ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*. Die *πρόθεσις* ist die Vorausbestimmung, der Vorsatz, Rathschluß Gottes; cf. VIII, 28. Die Stellung der Worte *κατ' ἐκλογήν* zeigt offenbar an, daß dieselben eine nähere Bestimmung zu jener Vorausbestimmung seyn sollen. *ἐκλογή* ist aber einfach und genau die Erwählung, die Auserwählung, und wird besonders von der göttlichen Auserwählung der Menschen zur Seligkeit gebraucht. Die Auserwählten selbst heißen gewöhnlich schlechtweg *οἱ ἐκλεκτοί*. Der Ausdruck *κατ' ἐκλογήν* bedeutete demnach: hinsichtlich der Auserwählung der Menschen zur Seligkeit, und *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ* wäre somit nicht überhaupt die Bestimmung Gottes, sondern im Besonderen diejenige Vorausbestimmung Gottes, welche sich auf die Erwählung der Menschen zur Seligkeit bezieht.

Paulus spricht also hier nicht von der Vorausbestimmung Gottes überhaupt, sondern nur von einer besondern Art der Vorherbestimmung,

sondern man sieht auch darin, daß die Auserwählung selbst vor den Werken der Menschen stattfindet, was man an dem ersten Beispiele mit Ismael und Isaak nicht so deutlich sehen konnte. Wenn aber die Auserwählung selbst schon vor den Werken der Menschen stattfindet, dann wird sie gewiß nicht aus den Werken abgeleitet und entsteht nicht mit der Zeit aus den Werken der Menschen, sondern sie entsteht bloß durch die Kraft und Fähigkeit des Berufenden und Verheißenden, sie ist bloß auf diesen begründet. Die Handlungen der Menschen bedingen somit keineswegs die göttliche Auserwählung und Vorausbestimmung, indem sie ja vor allen Handlungen statt-findet; aber es findet deßhalb auch nicht das umgekehrte Statt, d
die Vorausbestimmung die Handlungen bedingt und als ab
nothwendige macht, oder daß jeder Mensch gerade so handeln m
wie er handelt, daß er nothwendig gut oder böse werden
Man bedenke nur immer, daß das Vorausbestimmen Gott
dem Vorauswissen desselben beruht, wie dies Paulus vorh
VIII, 29 u. 30 auseinandergesetzt hatte (vergl. die dort
merkungen), und daß dieses Vorauswissen ein Voraus
ganzen Freiheit ist, und daß man, wenn man dieses aufhe
die Erhabenheit Gottes in den Staub treten würde.
das Vorauswissen nicht ein Vorauswissen der ganzen Fr
wären alle Handlungen der Menschen bedingt und noth
macht durch die auf dem Vorauswissen beruhende Vorau
so wäre Gott nichts Anders, als ein großer Mechanikus
ungeheure Maschine mit unendlich vielen Getrieben zu St
hätte und nun gehen ließe. Alle Schlechtigkeit und
aber alsdann auch dem Mechanikus zur Last und wa
nur eine mangelhafte oder eine wirklich beabsichtigte
seiner Maschine, und sein Zorn über die Schlechtigk
in der Welt und seine Bestrafung derselben wäre
eines Thoren über seine eigene Thorheit und das E
dischen, der die Dinge bestraft, an welchen er sich ge
ferne sey es, solche Schlüsse aus jener historische
der Vorausbestimmung Esaus und Jakobs ziehen
solche Schlüsse gar nicht ziehen zu können, muß
wird das Vorausbestimmen nicht durch die Handl
schen bedingt, denn es geschieht vor allen Hand
aber die Handlungen der Menschen werden auch

Beziehen wir zuerst die Worte auf das vorhergehende Wort Χριστός, so wären sie eine Apposition zu diesem Worte, mit welcher der Apostel einerseits die Gottheit Christi bezeichnen, andererseits eine Lobpreisung desselben aussprechen wollte. Denn sie müßten in zwei Theile getheilt werden, 1) ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός und 2) εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, αμήν! Es wären somit eigentlich zwei Appositionen zu dem Worte Χριστός. Allein abgesehen davon, daß beide Appositionen ganz außer allem Zusammenhange mit dem Gedankengang stehen und wahrhaft wie aus den Wolken gefallen erscheinen müssen, so ist auch die Bezeichnung Christi, wie sie in der ersten Apposition steht, gar nicht von ihm gebräuchlich, sondern ganz ausschließliche Bezeichnung Gottes des Vaters, gerade zur Unterscheidung von Gott dem Sohne und dem heiligen Geiste. Christus ist allerdings Gott gleich und völlig gleiches Wesens mit Gott; aber deßhalb ist er doch nicht Gott der Vater, noch kann er auch so benannt werden, und ebenso ist er auch nicht ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός und kann auch so gar nicht benannt werden, wenn man nicht in die rohe Trinitätslehre verfallen will, welche Christus und den heiligen Geist nur als verschiedene Aeußerungen einesunddesselben Gottes ansieht. Die Gleichheit der Personen in der Trinität ist durchaus nicht ihre Einerleiheit. Christus bleibt fortwährend, trotz aller nur möglichen Gleichheit, Gottes Sohn, und Gott bleibt fortwährend Gott der Vater und der Gott, der da ist über Alles Gott, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός.

Ferner ist ebenso die Benennung εὐλογητός ausschließlich nur für Gott den Vater gebräuchlich. Man vergleiche z. B. Marc. 14, 61 Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ. Luc. 1, 68 Εὐλογητὸς κύριος, ὁ θεός. 2 Cor. 11, 31 Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν οἶδεν, ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. Gerade die letztere Stelle ist ganz buchstäblich übereinstimmend mit unserer vorliegenden Stelle und kann schon allein hinlänglich die Ansicht begründen, daß auch die Worte unserer Stelle auf Gott den Vater zu beziehen seyen. Alle diese Bemerkungen können als Schwierigkeiten für die Beziehung der vorliegenden Worte auf das vorhergehende Wort Χριστός angesehen werden, und diese Schwierigkeiten sind von der Art, daß sie nicht zu heben sind und jene Beziehung deßhalb höchst verdächtig machen.

Hebt man nun zweitens jene Beziehung auf das vorhergehende

Israele und wahrhafte Nachkommen Abrahams und somit auch Gottes Kinder sind. Hierin aber hat das Wort Gottes nicht getäuscht, sondern ist fest und sicher geblieben. Dieser erste Theil des Beweises ist nach der bisherigen Versabtheilung am Ende des sechsten und am Anfange des siebenten Verses enthalten. Was die Einzelheiten dieser Sätze betrifft, so übersetzt man gewöhnlich die Worte οὗτοι Ἰσραήλ durch: diese sind Israeliten, und nimmt also das Wort Ἰσραήλ als Nomen gentile. Aber das Nomen gentile heißt Ἰσραηλίτης, und das Wort Ἰσραήλ ist ein undeclinirbares Nomen proprium. Ein jeder, welcher von Israel abstammt, ist ein Israelite; aber nicht jeder von diesen ist auch ein Israel, d. h. ein Kämpfer Gottes, ein Heros Gottes. Außerdem wird auch ὁ Ἰσραήλ und auch bloß Ἰσραήλ für die Gesammtheit der Israeliten, das Volk Israel gebraucht. Vgl. V. 27; Kap. X, 19 und 21; XI, 7 rc.

οὐδ᾽ ὅτι εἰσί, auch nicht, weil sie sind rc.

πάντες τέκνα sind Alle Kinder. Es fragt sich, was für Kinder? Kinder Abrahams sind alle, welche von ihm abstammen; aber nicht Alle sind solche Kinder Abrahams, welche auch zugleich Kinder Gottes sind und die Kindschaft Gottes empfangen haben, von welcher der Apostel oben V. 4 sprach. Es muß also zu τέκνα ergänzt werden θεοῦ.

Der Beweis, daß Gottes Wort nicht getäuscht habe, liegt zweitens darin, daß die Verheißung Gottes eine auserwählende von Anfang an war, daß schon von Anfang an nicht alle Kinder Abrahams als sein Saame auserwählet und ihm verheißen wurden, sondern nur Isaak, nur dieser Eine wurde als sein Saame genannt und ihm verheißen. So wie diese Auswahl am Anfang stattfand, so fand sie auch fortwährend in der ganzen folgenden Zeit Statt. Es waren immer nur Einzelne die Auserwählten und die wahren Kinder Gottes. Dies ist die positive Seite des Beweises, welche nach der jetzigen Versabtheilung mit dem Ende des siebenten Verses ἀλλ᾽· ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται cet. beginnt und sich bis V. 13 incl. erstreckt. Diese positive Seite des Beweises ist der eigentliche Haupttheil desselben und hat die meiste Wichtigkeit. Daher ist auch Paulus hierbei etwas ausführlicher.

ἀλλ᾽ ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα, sondern durch Isaak [illegible] n werden der Saame, d. h. Isaak selbst wird be-

rufen werden als dein Saame. Das Zeitwort καλεῖν hat hier mehr die Bedeutung des Berufens, Erwählens; es ist die Uebersetzung des hebräischen Wortes קָרָא, welches häufig in dieser Bedeutung vorkommt. Die Stelle selbst ist aus 1 Mos. 21, 12 citirt, und zwar ganz wörtlich, nur daß statt כִּי gesetzt wurde ἀλλά. Dieses ἀλλά bildet den Gegensatz gegen die vorher negirte falsche Ansicht. Man kann sich des leichteren Verständnisses wegen zu ἀλλά hinzudenken: es wird gesagt, es steht geschrieben u. dgl.; aber es ist dieses nicht nöthig. Statt zu sagen: „sondern aus den Kindern Abrahams ist nur der Eine, nur Isaak als sein wahrer Nachkomme erwählet worden, und nur auf diesen Einen ging somit schon damals die Verheißung Gottes, nicht auf alle Söhne Abrahams," citirt vielmehr der Apostel die Verheißung selber und läßt somit gleichsam Gott selbst sprechen.

τοῦτ᾽ ἔστιν, dieses ist. Diese Worte können durchaus nicht anders genommen werden, als daß der Apostel den Sinn und die eigentliche Bedeutung des vorhergehenden Ausspruches Gottes deutlicher erklären will. Der Sinn jenes Ausspruches ist aber dieser: daß nicht alle Kinder Abrahams auch zugleich Kinder Gottes sind, sondern daß nur die Kinder der Verheißung als Saame Abrahams angerechnet werden können, daß man nur diese als seine eigentlichen Nachkommen und somit auch als Kinder Gottes ansehen dürfe. Dieser Sinn ist einfach und klar aus den Worten Gottes abgeleitet. Hiermit ist aber nun auch bewiesen, was V. 7 gesagt wurde, daß nicht Alle, welche von Abraham abstammen, Abrahams eigentliche Kinder seyen, und zugleich auch, daß schon im allerersten Anfang die Verheißung Gottes eine auserwählende war, daß also das Wort Gottes nicht getäuscht habe.

τὰ τέκνα τῆς σαρκός, die Kinder des Fleisches, d. h. diejenigen Kinder, welche aus dem Leben und aus der Lust des Fleisches entstanden sind. Ihnen gegenüber stehen die Kinder der Verheißung, τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας, d. h. diejenigen Kinder, welche zwar nicht ohne das Leben und die Lust des Fleisches entstanden sind, aber auch nicht durch die bloße Lust und das bloße Leben des Fleisches, sondern deren Entstehung auf einer Verheißung beruht, wobei also das Leben und die Lust des Fleisches nicht die ersten Beweggründe waren, sondern vielmehr selbst auf einem früheren Beweggrund beruhten.

Vers 9.

Als Beispiel der Verheißung und zugleich als Begründung seines Ausspruchs von den Söhnen der Verheißung führt der Apostel die Verheißung an, welche dem Abraham gegeben wurde.

Ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος sc. *ἐστί*, denn es ist die Art einer Verheißung, die Eigenthümlichkeit oder der eigenthümliche Charakter einer Verheißung dieser Ausspruch; mit andern Worten: dieser folgende Ausspruch hat den Charakter einer Verheißung. Die Stelle selbst ist aus 1 Mos. 18, 10 u. 14 citirt.

Κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον. Diese Worte sind die Uebersetzung der schwierigen Redensart כָּעֵת חַיָּה, welche am wahrscheinlichsten erklärt wird: circa tempus vivum i. e. circa tempus, in quo nunc vivitur; d. h. übers Jahr um eben diese Zeit. Die LXX übersetzen ohngefähr eben so wie Paulus *κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας*.

Vers 10.

Wenn man den 9ten und 10ten Vers abgerissen vom ganzen Zusammenhang betrachtet, so erscheint der 10te als ein vollkommenes Anakoluthon. Betrachtet man sie aber im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und bedenkt man, daß sie bloße Beispiele anführen sollen, so verliert der 10te sein Fehlerhaftes und erscheint nur als ein elliptischer Satz. Was aber die Vervollständigung des Elliptischen betrifft, so ergibt sich dieselbe aus der ganzen Tendenz des Verses, daß er ein neues Beispiel anführen soll. Man muß deßhalb zu *Οὐ μόνον δέ* ergänzen: „kann dieses Beispiel, nämlich das der Sarah, angeführt werden," und zu *ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα* cet. ebenso: „kann als Beispiel angeführt werden." —

Die Art und Weise, wie Paulus das zweite Beispiel mit dem ersten verknüpft durch die steigernde Redensart *οὐ μόνον δέ*, zeigt, daß das zweite Beispiel noch viel geeigneter ist, um seinen Satz zu beweisen, als das erstere. Wodurch aber das zweite Beispiel geeigneter, als das erstere wird, dies erhellt ebenfalls aus der ganzen Art und Weise seiner Anführung, indem Rebekka selbst als Beispiel angeführt wird und noch dazu einen Beisatz erhält, wodurch sie zu einem ganz ausgezeichneten Beispiele wird. Durch diese Art und Weise der Anführung wird nämlich sehr stark darauf aufmerksam gemacht, daß bei dem zweiten Beispiele nur Eine Mutter,

nur Ein Vater und nur eine einzige Zeugung und Schwangerschaft stattfinde, und doch zwei Kinder, und doch nur Einer erwählt, und doch gerade nur der jüngere der Sohn der Verheißung. Bei dem ersteren Beispiele dagegen waren zwei Mütter vorhanden, und zwar nur Ein Vater, aber zwei verschiedene Zeugungen, wozu noch kommt, daß die Mutter des Verstoßenen nur die Magd der eigentlichen Hausfrau gewesen war.

Zu ἐξ ἑνός kann nichts Anderes ergänzt werden, als ἀνδρός. Dies zeigt die gleich darauf folgende Apposition Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν. Es soll hierdurch hervorgehoben werden, daß die beiden Kinder der Rebecka, so wie sie nur Eine Mutter hatten, auch nur Einen Vater hatten.

κοίτη ist eigentlich der Beischlaf, sodann die Folgen desselben, die Befruchtung, die Schwängerung; κοίτην ἔχειν, die Frucht haben, tragen, schwanger seyn. Der Singularis κοίτην zeigt an, daß es nur eine einzige Schwangerschaft war. Es brauchte hier nicht noch das Zahlwort hinzugesetzt zu werden, weil die Geschichte bekannt war.

Vers 11 — 13.

Während der 10te Vers nur das Beispiel der Rebecka anführt, zugleich aber auch dabei schon auf den Unterschied zwischen diesem und dem ersteren und auf das Schlagende desselben aufmerksam macht, so wird in den folgenden Versen 11, 12 und 13 auch die Verheißung selbst angeführt und auf die Art und Weise derselben aufmerksam gemacht, welche ebenfalls den schlagendsten Beweis gibt, daß die Verheißung Gottes eine auswählende ist nach ganz freier Wahl. Denn als die Knaben noch nicht einmal geboren waren, noch auch etwas Gutes oder Böses gethan hatten, wurde der Rebecka gesagt: der Größere wird dem Kleineren oder der Aeltere wird dem Jüngeren dienen.

Diese historische Thatsache ist nicht allein der schlagendste Beweis dafür, daß die Verheißung Gottes eine auswählende von Anfang gewesen sey, und daß somit das Wort Gottes keineswegs täusche, wenn die Israeliten jetzt nicht an der Erfüllung der Verheißung Theil nähmen, nachdem sie doch vorher solcher großen Vorzüge sich zu erfreuen gehabt hätten; sondern sie gibt zugleich auch nähere Bestimmungen über die Auswahl selbst. Man sieht nämlich in jenem Beispiel nicht bloß die Auserwählung Gottes bei seiner Verheißung,

sondern man sieht auch darin, daß die Auserwählung selbst vor den Werken der Menschen stattfindet, was man an dem ersten Beispiele mit Ismael und Isaak nicht so deutlich sehen konnte. Wenn aber die Auserwählung selbst schon vor den Werken der Menschen stattfindet, dann wird sie gewiß nicht aus den Werken abgeleitet und entsteht nicht mit der Zeit aus den Werken der Menschen, sondern sie entsteht bloß durch die Kraft und Fähigkeit des Berufenden und Verheißenden, sie ist bloß auf diesen begründet. Die Handlungen der Menschen bedingen somit keineswegs die göttliche Auserwählung und Vorausbestimmung, indem sie ja vor allen Handlungen stattfindet; aber es findet deßhalb auch nicht das umgekehrte Statt, daß die Vorausbestimmung die Handlungen bedingt und als absolut nothwendige macht, oder daß jeder Mensch gerade so handeln müsse, wie er handelt, daß er nothwendig gut oder böse werden müsse. Man bedenke nur immer, daß das Vorausbestimmen Gottes auf dem Vorauswissen desselben beruht, wie dies Paulus vorher Kap. VIII, 29 u. 30 auseinandergesetzt hatte (vergl. die dortigen Anmerkungen), und daß dieses Vorauswissen ein Vorauswissen der ganzen Freiheit ist, und daß man, wenn man dieses aufheben wollte, die Erhabenheit Gottes in den Staub treten würde. Denn wäre das Vorauswissen nicht ein Vorauswissen der ganzen Freiheit, und wären alle Handlungen der Menschen bedingt und nothwendig gemacht durch die auf dem Vorauswissen beruhende Vorausbestimmung, so wäre Gott nichts Anders, als ein großer Mechanikus, der eine ungeheure Maschine mit unendlich vielen Getrieben zu Stande gebracht hätte und nun gehen ließe. Alle Schlechtigkeit und Bosheit fiele aber alsdann auch dem Mechanikus zur Last und wäre entweder nur eine mangelhafte oder eine wirklich beabsichtigte Einrichtung seiner Maschine, und sein Zorn über die Schlechtigkeit und Bosheit in der Welt und seine Bestrafung derselben wäre nur der Zorn eines Thoren über seine eigene Thorheit und das Spiel eines Kindischen, der die Dinge bestraft, an welchen er sich gestoßen hat. Aber ferne sey es, solche Schlüsse aus jener historischen Thatsache von der Vorausbestimmung Esaus und Jakobs ziehen zu wollen. Um solche Schlüsse gar nicht ziehen zu können, muß man sagen: wohl wird das Vorausbestimmen nicht durch die Handlungen der Menschen bedingt, denn es geschieht vor allen Handlungen derselben;

denn der Menschen werden auch nicht durch dasselbe

bedingt und nothwendig gemacht, sondern sie bleiben troß aller Vorausbestimmung freie Handlungen, und so wie sie nur durch die Freiheit bedingt werden und aus der Freiheit entstehen, ebenso wird auch das Vorausbestimmen bloß durch die Kraft und Fähigkeit des Vorausbestimmenden, d. i. Gottes, bedingt und besteht bloß aus dessen eigener Kraft und Fähigkeit.

Dies ist gerade das Göttliche, daß Gott durch nichts bedingt ist und auch selber nicht die Freiheit bedingt und dennoch Alles vorausweiß und vorausbestimmt. Würde er die Freiheit bedingen, so wäre er selbst bedingt, er hätte sich selbst bedingt durch seine Vorausbedingung. Aber Gott darf sich nicht diese Schranken setzen, er muß der absolut freie Gott bleiben, und er bleibt dies nur, wenn seine Vorausbestimmung einerseits nicht durch die Handlungen der Menschen bedingt und nicht aus denselben abgeleitet ist, und andererseits, wenn ebenso seine Vorausbestimmung nicht die Handlungen der Menschen bedingt und nothwendig macht, sondern wenn sie rein und ledig auf seiner eignen Kraft und Fähigkeit beruht, welche alle Freiheit vorausweiß und vorausbestimmt, ohne sie zu bedingen und zur Nothwendigkeit zu machen.

Ganz auf dieselbe Weise, wie wir es hier angegeben haben, schließt auch der Apostel Paulus, wenn er im 11ten Verse von jener geschichtlichen Thatsache der Vorausbestimmung Esaus und Jakobs sagt, daß sie stattgefunden habe, *ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος.* Die *πρόθεσις* ist die Vorausbestimmung, der Vorsatz, Rathschluß Gottes; cf. VIII, 28. Die Stellung der Worte *κατ' ἐκλογήν* zeigt offenbar an, daß dieselben eine nähere Bestimmung zu jener Vorausbestimmung seyn sollen. *ἐκλογή* ist aber einfach und genau die Erwählung, die Auserwählung, und wird besonders von der göttlichen Auserwählung der Menschen zur Seligkeit gebraucht. Die Auserwählten selbst heißen gewöhnlich schlechtweg *οἱ ἐκλεκτοί.* Der Ausdruck *κατ' ἐκλογήν* bedeutete demnach: hinsichtlich der Auserwählung der Menschen zur Seligkeit, und *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ* wäre somit nicht überhaupt die Bestimmung Gottes, sondern im Besonderen diejenige Vorausbestimmung Gottes, welche sich auf die Erwählung der Menschen zur Seligkeit bezieht.

Paulus spricht also hier nicht von der Vorausbestimmung Gottes überhaupt, sondern nur von einer besondern Art der Vorherbestimmung,

sondern man sieht auch darin, daß die Auserwählung selbst vor den Werken der Menschen stattfindet, was man an dem ersten Beispiele mit Ismael und Isaak nicht so deutlich sehen konnte. Wenn aber die Auserwählung selbst schon vor den Werken der Menschen stattfindet, dann wird sie gewiß nicht aus den Werken abgeleitet und entsteht nicht mit der Zeit aus den Werken der Menschen, sondern sie entsteht bloß durch die Kraft und Fähigkeit des Berufenden und Verheißenden, sie ist bloß auf diesen begründet. Die Handlungen der Menschen bedingen somit keineswegs die göttliche Auserwählung und Vorausbestimmung, indem sie ja vor allen Handlungen stattfindet; aber es findet deßhalb auch nicht das umgekehrte Statt, daß die Vorausbestimmung die Handlungen bedingt und als absolut nothwendige macht, oder daß jeder Mensch gerade so handeln müsse, wie er handelt, daß er nothwendig gut oder böse werden müsse. Man bedenke nur immer, daß das Vorausbestimmen Gottes auf dem Vorauswissen desselben beruht, wie dies Paulus vorher Kap. VIII, 29 u. 30 auseinandergesetzt hatte (vergl. die dortigen Anmerkungen), und daß dieses Vorauswissen ein Vorauswissen der ganzen Freiheit ist, und daß man, wenn man dieses aufheben wollte, die Erhabenheit Gottes in den Staub treten würde. Denn wäre das Vorauswissen nicht ein Vorauswissen der ganzen Freiheit, und wären alle Handlungen der Menschen bedingt und nothwendig gemacht durch die auf dem Vorauswissen beruhende Vorausbestimmung, so wäre Gott nichts Anders, als ein großer Mechanikus, der eine ungeheure Maschine mit unendlich vielen Getrieben zu Stande gebracht hätte und nun gehen ließe. Alle Schlechtigkeit und Bosheit fiele aber alsdann auch dem Mechanikus zur Last und wäre entweder nur eine mangelhafte oder eine wirklich beabsichtigte Einrichtung seiner Maschine, und sein Zorn über die Schlechtigkeit und Bosheit in der Welt und seine Bestrafung derselben wäre nur der Zorn eines Thoren über seine eigene Thorheit und das Spiel eines Kindischen, der die Dinge bestraft, an welchen er sich gestoßen hat. Aber ferne sey es, solche Schlüsse aus jener historischen Thatsache von der Vorausbestimmung Esaus und Jakobs ziehen zu wollen. Um solche Schlüsse gar nicht ziehen zu können, muß man sagen: wohl wird das Vorausbestimmen nicht durch die Handlungen der Menschen bedingt, denn es geschieht vor allen Handlungen derselben; [Ha]ndlungen der Menschen werden auch nicht durch dasselbe

bedingt und nothwendig gemacht, sondern sie bleiben trotz aller Vorausbestimmung freie Handlungen, und so wie sie nur durch die Freiheit bedingt werden und aus der Freiheit entstehen, ebenso wird auch das Vorausbestimmen bloß durch die Kraft und Fähigkeit des Vorausbestimmenden, d. i. Gottes, bedingt und besteht bloß aus dessen eigener Kraft und Fähigkeit.

Dies ist gerade das Göttliche, daß Gott durch nichts bedingt ist und auch selber nicht die Freiheit bedingt und dennoch Alles vorausweiß und vorausbestimmt. Würde er die Freiheit bedingen, so wäre er selbst bedingt, er hätte sich selbst bedingt durch seine Vorausbedingung. Aber Gott darf sich nicht diese Schranken setzen, er muß der absolut freie Gott bleiben, und er bleibt dies nur, wenn seine Vorausbestimmung einerseits nicht durch die Handlungen der Menschen bedingt und nicht aus denselben abgeleitet ist, und andererseits, wenn ebenso seine Vorausbestimmung nicht die Handlungen der Menschen bedingt und nothwendig macht, sondern wenn sie rein und ledig auf seiner eignen Kraft und Fähigkeit beruht, welche alle Freiheit vorausweiß und vorausbestimmt, ohne sie zu bedingen und zur Nothwendigkeit zu machen.

Ganz auf dieselbe Weise, wie wir es hier angegeben haben, schließt auch der Apostel Paulus, wenn er im 11ten Verse von jener geschichtlichen Thatsache der Vorausbestimmung Esaus und Jakobs sagt, daß sie stattgefunden habe, *ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*. Die *πρόθεσις* ist die Vorausbestimmung, der Vorsatz, Rathschluß Gottes; cf. VIII, 28. Die Stellung der Worte *κατ' ἐκλογήν* zeigt offenbar an, daß dieselben eine nähere Bestimmung zu jener Vorausbestimmung seyn sollen. *ἐκλογή* ist aber einfach und genau die Erwählung, die Auserwählung, und wird besonders von der göttlichen Auserwählung der Menschen zur Seligkeit gebraucht. Die Auserwählten selbst heißen gewöhnlich schlechtweg *οἱ ἐκλεκτοί*. Der Ausdruck *κατ' ἐκλογήν* bedeutete demnach: hinsichtlich der Auserwählung der Menschen zur Seligkeit, und *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ* wäre somit nicht überhaupt die Bestimmung Gottes, sondern im Besonderen diejenige Vorausbestimmung Gottes, welche sich auf die Erwählung der Menschen zur Seligkeit bezieht.

Paulus spricht also hier nicht von der Vorausbestimmung Gottes überhaupt, sondern nur von einer besondern Art der Vorherbestimmung,

hergehenden Darstellung, welche hauptsächlich von der Erwählung handelte.

Vers 16.

Dieser Vers enthält den Schluß, der aus dem vorhergehenden Ausspruche Gottes gezogen werden muß. Wenn Gottes unerforschlicher Rathschluß, welcher auf sein Vorauswissen und Vorausbestimmen gegründet ist und mit väterlicher Liebe Alles zum Besten wendet, wenn dieser die gesammten Angelegenheiten aller Menschen lenkt und leitet: dann, kann man sagen, geht es nicht nach Jemandes Wollen und Laufen, sondern allein nach Gottes Gnade und Erbarmen.

Dieser Schluß ist es, welchen der Apostel Paulus aus dem Ausspruche Gottes zieht, aber ein Schluß, den man häufig auf das ärgste mißverstanden oder falsch gedeutet hat. Man hat diesen Vers so ausgelegt, als ob damit gesagt sey, daß es bei dem Schicksale des Menschen, bei seiner Tugend und bei seiner Bosheit gar nicht auf den Willen des Menschen selbst ankomme, sondern allein auf Gottes Willen; daß der Mensch sich betragen könne, wie er wolle: wenn er nach Gottes Willen gerecht werden solle, so werde er trotz aller seiner Schlechtigkeit gerecht, und wenn er verdammt werden solle, so werde er trotz aller seiner Tugenden verdammt. Aber wie ist es möglich, diesen Vers, wo doch nur allein von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes die Rede ist, so mißzuverstehen? Heißt denn dies gnädig seyn? Ist denn die Gnade Gottes ein Meer von Bosheit und Heimtückischkeit? und ist denn Gott ein Abschaum der Hölle? Man berufe sich doch nicht zur Rechtfertigung dieser Aufstellung eines gräßlichen, satanischen Gottes auf das Folgende. Das Folgende bedarf ja erst der Erklärung und beruht immer auf dem Vorhergehenden. Man betrachte vielmehr, was Paulus im Vorhergehenden von der Auserwählung und Vorherbestimmung Gottes gesprochen hat, wie sie stets auf seinem Vorauswissen beruhen, und man beachte den zunächst vorhergehenden Vers, wo der Apostel auf den Alles leitenden und regierenden Rathschluß Gottes aufmerksam macht, und man wird auch die richtige Erklärung des vorliegenden Verses haben. Denn aus dem Vergleich mit dem vorhergehenden Verse und aus der ganzen äußeren Form des Verses selbst erhellt deutlich, daß er ein Schluß aus dem Verses seyn soll. Aus dem

Ausspruche Gottes, daß er sich nach seinem für die Menschen unerforschlichen Rathschlusse gnädig erweise und erbarme, welcher Rathschluß jedoch immer auf seinem Vorauswissen beruht (cf. die Anmerkung zu dem vorhergehenden Verse) aus diesem Ausspruche Gottes kann nur ein sehr roher Verstand schließen, daß es auf des Menschen Wollen und Treiben und Laufen durchaus nicht ankomme u. s. w., wie wir oben diese verkehrte Schlußweise angegeben haben. Es folgt vielmehr daraus, daß der Mensch, weil er den wahren Stand der Dinge und die wahren Verhältnisse nicht erkennt, auch nicht wollen und begehren kann, was er eigentlich wollen und begehren sollte, daß dagegen nur Gott dieses weiß und nach seinem Vorauswissen, sowie nach seiner Gnade und Barmherzigkeit auch gewährt. Gott handelt aber hierbei nicht gegen den Willen des Menschen, sondern für den Willen und anstatt des Willens, immer berichtigend und verbessernd, immer helfend und unterstützend, jedoch nie zur Bosheit, sondern nur allein zum Guten, immer nur als liebevoller Vater, der da will, daß keines seiner Kinder verloren gehe, sondern daß sie alle das ewige Leben ererben, immer selbst die Bosheit zum Guten lenkend (cf. 2 Mos. 45, 5. 8; 50, 20).

Wohl geht es demnach nicht nach des Menschen Wollen und Laufen, d. h. nicht folgsam und gehorsam dem menschlichen Wollen und Laufen, aber auch nicht gegen dasselbe. Es geht nur gegen das Böse und gegen die Bosheit, nicht gegen die Güte und Rechtschaffenheit; Gottes Güte erstreckt sich über Gerechte und Ungerechte. Es geht fortwährend nach Gottes Gnade. Die Liebe und Gnade ist es, was die Welt regiert, was alle Handlungen der Menschen leitet und lenkt.

Statt daß demnach der Ausspruch des Apostels in diesem Verse etwas Furchtbares an sich hätte, wie er es nach der falschen Auslegung nothwendig haben müßte, so ist er gerade einer der schönsten Aussprüche der heiligen Schrift, ein Spruch voll Trost und Erhebung. Denn wenn es nach dem Wollen und Laufen der Menschen ginge, wer könnte und wer wollte alsdann noch in dieser Welt leben? Wer sehnte sich nicht aus diesem rastlosen Gewühle der Leidenschaften, der Tücke und Bosheit? wer könnte der von allen Seiten einstürmenden Macht der Schlechtigkeit nur den geringsten Widerstand leisten und gegen ihn ausdauern? Was allein bei

selbe Weise, wie Gott überhaupt das Böse haßt, nicht aber minder liebt, als das Gute. Und ebenso, wenn er sagt: ich habe Jakob geliebt, so geschah dies ebenfalls nur deßwegen, weil er gut war.

Vers 14.

Nachdem der Apostel im vorhergehenden Abschnitte dieses Kapitels von V. 6 — 13 gezeigt hatte, daß das Wort und die Verheißung Gottes keineswegs tauben Blüthen zu vergleichen sey, welche abfallen, ohne ihre Frucht zu tragen: geht er jetzt zur Widerlegung eines Einwurfes über, welcher ihm aus der vorhergehenden Darstellung gemacht werden konnte. Es konnte nämlich eingeworfen werden, ob nicht dadurch eine gewisse Ungerechtigkeit in Gott gesetzt würde, wenn man so die Verstoßung der Juden und die Erwählung der Heiden erkläre und die Verheißungen Gottes rechtfertige, wie es im Vorhergehenden geschieht. Denn, wie besonders aus dem letzten Beispiele von Esau und Jakob erhellt, so hat Gott bei seiner Auserwählung gerade den gewählt, von welchem man es, nach menschlichen Begriffen, nach menschlicher Weisheit und nach menschlichem Recht zu urtheilen, am wenigsten vermuthen sollte. Gott hat hierbei gleichsam gegen alle Vernunft und gegen alle Rechte gehandelt, wenn man die Sache stark ausdrücken will, und ganz füglich könnte daher dem Apostel jetzt der Einwurf gemacht werden, daß dadurch eine Ungerechtigkeit in Gott selbst gesetzt werde.

Dieser Einwurf ist durch die Frage ausgedrückt: *μὴ ἀδικία παρὰ τῷ θεῷ;* Ist nicht Ungerechtigkeit bei Gott?

Μὴ γένοιτο ist hier wieder, wie schon oft bemerkt wurde, elliptisch und muß vollständig übersetzt werden: nicht geschehe ein solcher Schluß, nicht werde so geschlossen.

Vers 15.

Mit diesem Verse beginnt die Angabe des Grundes, warum man nicht so schließen dürfe, wie es in V. 14 geschieht, und sie zieht sich zunächst bis V. 18 incl. Dieser Grund liegt darin, weil Gottes Wege nicht unsre Wege, und seine Rathschlüsse nicht unsere Rathschlüsse sind. Der Mensch denkt, und Gott lenkt, und er lenkt Alles zum Besten hin. Der kurzsichtige Mensch hält für Unglück, was oft sein wahres Glück ist, und erkennt nur an als Schaden und Nachtheil, was sein größter Nutzen und Vortheil ist. Gottes

Rathschlüsse sind unerforschlich. Erst beim Rückblick auf die vergangene Zeit leuchtet seine liebevolle Vatersorge aus den Führungen und Schicksalen unseres Lebens hervor, und wir müssen mit Lob und Dank Gottes Liebe und Güte und Gnade und Barmherzigkeit, die er an uns erwiesen hat, anerkennen und eingestehen, daß er Alles wohl gemacht hat. Der Mensch würde sich durchaus unglücklich machen, wenn nicht eine höhere Leitung über ihm wäre, welche ihm seine Wünsche versagt und den Ausgang der Begebenheiten oft ganz gegen seinen Willen und gegen sein ganzes Bestreben lenkte.

Dieser unerforschliche Rathschluß Gottes, der sich in dem Leben jedes Einzelnen, wie in der gesammten Weltgeschichte beobachten läßt, ist es, was der Auserwählung Gottes den Schein der Ungerechtigkeit in den Augen der kurzsichtigen Menschen gibt. Die Menschen messen nach ihrem Maaßstabe, aber Gott mißt nach seinem Maaßstabe, nach seinem Voraussehen der ganzen Zukunft mit allen ihren Begebenheiten, seyen sie Folgen der Nothwendigkeit oder Handlungen der Freiheit. Gott sieht Alles voraus, und nach seinem Voraussehen richtet sich seine Erwählung, wie wir dies schon oben zu V. 11, 12 u. 13 gezeigt haben. Wen Gott erwählt, den erwählt er nach seinem Vorauswissen der ganzen Zukunft, nach seinem für die Menschen unerforschlichen Rathschluß, der zugleich auf der heiligsten Gerechtigkeit beruht.

Statt diesen für die Menschheit unerforschlichen Rathschluß zu beschreiben und daraus den gemachten Einwurf zu widerlegen, citirt der Apostel eine Stelle des alten Testamentes, welche diesen Rathschluß Gottes zu ihrer Grundlage hat und denselben in einem besonderen Verhältniß ausspricht. Denn der Sinn dieser aus 2 Mos. 33, 19 citirten Stelle ist nicht der, daß Gott nach Laune und despotischer Willkühr seine Gunst und Herablassung erweise, sondern daß er sich gnädig erweise nach jenem Rathschlusse, den die Menschen nicht erforschen können und dürfen, und daß er sich ebenso erbarme nach seinem Vorauswissen. Paulus wählt gerade diese Stelle, weil sie den leitenden und lenkenden Rathschluß Gottes auf das schönste ausspricht, gerade in dem besonderen Falle, wo er sich in Gottes Gnade und Barmherzigkeit beweist. Wie stark steht dieser Ausspruch Gottes gegenüber gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit, und wie passend ist er zu der gesammten vor-

diesem sündhaften Zustand der Menschheit das Fortbestehen der Welt und das Leben in der Welt möglich macht, ist nur allein die Regierung Gottes, nur allein der Umstand, daß es nicht nach dem Wollen und Laufen der Menschen geht, sondern nach der Gnade Gottes. Sowie diese sich über den Guten erstreckt und ihm die Kraft zum Wachsthum im Guten gibt, ebenso erstreckt sie sich auch über den Bösen und arbeitet seiner Bosheit entgegen und sucht ihn selbst zu einem Guten zu machen, mit Langmuth und Geduld ihn tragend und mit aller Güte und Liebe ihn zur Buße leitend.

Was die Worterklärung dieses Verses betrifft, so bedeutet hier der Genitiv τοῦ θέλοντος, τοῦ τρέχοντος, τοῦ ἐλεοῦντος die Art und Weise des jedesmaligen Subjects. Hinzugedacht muß jedesm... werden das Zeitwort: seyn. οὐκ ἔστι τοῦ θέλοντος cet. heißt dem... nach: es ist nicht nach der Art und Weise des Wollenden ꝛc., oder es geht nicht nach der Art und Weise des Wollenden u. s. w.

τρέχειν, laufen, steht hier als die stärkste Aeußerung des ... langens und Wollens, oder als das stärkste Begehren. Das ... ist von dem Laufen nach einem vorgesteckten Ziele hergenom... Wenn der Mensch nicht bloß seiner Sehnsucht entgegengeht, ... dern hastig ihr entgegenläuft, so zeigt er damit die Größe ... Sehnsucht.

Vers 17.

Nachdem der Apostel V. 15 den Grund angegeben ha... um man nicht so schließen dürfe, wie in V. 14 geschieht, ... er V. 16 einen weiteren Schluß aus dem angegebenen G... zogen. Von neuem gibt er jetzt wieder den Grund des ... henden Schlusses an und fügt auch diesem wieder in dem f... Verse einen weiteren Schluß bei.

Zu beachten ist, wie der Apostel in diesem Beweise ... bei Angabe des Grundes seiner Aussagen die heilige Sch... Er thut dies deßwegen, weil hier gleichsam Gottes Sa... delt wird, und er läßt deßhalb auch Gott selber gleich... reden, indem er die Aussprüche Gottes, welche sich da... auswählt und in die schönste Ordnung und den richt... menhang bringt.

Zur Begründung seines Schlusses wählt der A... schichte Pharao's und den Ausspruch Gottes, welcher ... geben wurde; und gewiß er hat sehr gut gewählt.

Ausspruche Gottes, daß er sich nach seinem für die Menschen unerforschlichen Rathschlusse gnädig erweise und erbarme, welcher Rathschluß jedoch immer auf seinem Vorauswissen beruht (cf. die Anmerkung zu dem vorhergehenden Verse) aus diesem Ausspruche Gottes kann nur ein sehr roher Verstand schließen, daß es auf des Menschen Wollen und Treiben und Laufen durchaus nicht ankomme u. s. w., wie wir oben diese verkehrte Schlußweise angegeben haben. Es folgt vielmehr daraus, daß der Mensch, weil er den wahren Stand der Dinge und die wahren Verhältnisse nicht erkennt, auch nicht wollen und begehren kann, was er eigentlich wollen und begehren sollte, daß dagegen nur Gott dieses weiß und nach seinem Vorauswissen, sowie nach seiner Gnade und Barmherzigkeit auch gewährt. Gott handelt aber hierbei nicht gegen den Willen des Menschen, sondern für den Willen und anstatt des Willens, immer berichtigend und verbessernd, immer helfend und unterstützend, jedoch nie zur Bosheit, sondern nur allein zum Guten, immer nur als liebevoller Vater, der da will, daß keines seiner Kinder verloren gehe, sondern daß sie alle das ewige Leben ererben, immer selbst die Bosheit zum Guten lenkend (cf. 2 Mos. 45, 5. 8; 50, 20).

Wohl geht es demnach nicht nach des Menschen Wollen und Laufen, d. h. nicht folgsam und gehorsam dem menschlichen Wollen und Laufen, aber auch nicht gegen dasselbe. Es geht nur gegen das Böse und gegen die Bosheit, nicht gegen die Güte und Rechtschaffenheit; Gottes Güte erstreckt sich über Gerechte und Ungerechte. Es geht fortwährend nach Gottes Gnade. Die Liebe und Gnade ist es, was die Welt regiert, was alle Handlungen der Menschen leitet und lenkt.

Statt daß demnach der Ausspruch des Apostels in diesem Verse etwas Furchtbares an sich hätte, wie er es nach der falschen Auslegung nothwendig haben müßte, so ist er gerade einer der schönsten Aussprüche der heiligen Schrift, ein Spruch voll Trost und Erhebung. Denn wenn es nach dem Wollen und Laufen der Menschen ginge, wer könnte und wer wollte alsdann noch in dieser Welt leben? Wer sehnte sich nicht aus diesem rastlosen Gewühle der Leidenschaften, der Tücke und Bosheit? wer könnte der von allen Seiten einstürmenden Macht der Schlechtigkeit nur den geringsten Widerstand leisten und gegen ihn ausdauern? Was allein

diesem sündhaften Zustand der Menschheit das Fortbestehen der Welt und das Leben in der Welt möglich macht, ist nur allein die Regierung Gottes, nur allein der Umstand, daß es nicht nach dem Wollen und Laufen der Menschen geht, sondern nach der Gnade Gottes. Sowie diese sich über den Guten erstreckt und ihm die Kraft zum Wachsthum im Guten gibt, ebenso erstreckt sie sich auch über den Bösen und arbeitet seiner Bosheit entgegen und sucht ihn selbst zu einem Guten zu machen, mit Langmuth und Geduld ihn tragend und mit aller Güte und Liebe ihn zur Buße leitend.

Was die Worterklärung dieses Verses betrifft, so bedeutet hier der Genitiv τοῦ θέλοντος, τοῦ τρέχοντος, τοῦ ἐλεοῦντος die Art und Weise des jedesmaligen Subjects. Hinzugedacht muß jedesmal werden das Zeitwort: seyn. οὐκ ἔστι τοῦ θέλοντος cet. heißt demnach: es ist nicht nach der Art und Weise des Wollenden ꝛc., oder es geht nicht nach der Art und Weise des Wollenden u. s. w.

τρέχειν, laufen, steht hier als die stärkste Aeußerung des Verlangens und Wollens, oder als das stärkste Begehren. Das Bild ist von dem Laufen nach einem vorgesteckten Ziele hergenommen. Wenn der Mensch nicht bloß seiner Sehnsucht entgegengeht, sondern hastig ihr entgegenläuft, so zeigt er damit die Größe seiner Sehnsucht.

Vers 17.

Nachdem der Apostel V. 15 den Grund angegeben hatte, warum man nicht so schließen dürfe, wie in V. 14 geschieht, so hatte er V. 16 einen weiteren Schluß aus dem angegebenen Grunde gezogen. Von neuem gibt er jetzt wieder den Grund des vorhergehenden Schlusses an und fügt auch diesem wieder in dem folgenden Verse einen weiteren Schluß bei.

Zu beachten ist, wie der Apostel in diesem Beweise jedesmal bei Angabe des Grundes seiner Aussagen die heilige Schrift citirt. Er thut dies deßwegen, weil hier gleichsam Gottes Sache verhandelt wird, und er läßt deßhalb auch Gott selber gleichsam für sich reden, indem er die Aussprüche Gottes, welche sich darauf beziehen, auswählt und in die schönste Ordnung und den richtigsten Zusammenhang bringt.

Zur Begründung seines Schlusses wählt der Apostel die Geschichte Pharao's und den Ausspruch Gottes, welcher demselben gegeben [illegible] und gewiß er hat sehr gut gewählt. Denn in den

stärksten Zügen zeigt uns die Geschichte Pharao's, daß es durchaus nicht auf die Rathschläge der Menschen ankomme, sondern nur auf den Rathschluß Gottes; daß alles Dichten und Trachten, alles Wollen und Laufen der Menschen vergeblich sey, wenn es nicht dem Rathschlusse Gottes entspricht, und daß trotz aller ihrer Anstrengung, trotz des größten Aufwandes aller Kräfte dennoch nur allein Gottes Wille geschieht. Denn alle Klugheit und Macht wurde ja angewandt, um das Volk der Juden zu verringern und zu vertilgen; kein Mittel wurde ja unversucht gelassen, nicht List und nicht Gewalt gespart, und dennoch wird das Volk der Juden in seiner ganzen Macht erhalten und trotz alles nur möglichen Widerstrebens aus der Hand Pharao's errettet und aus Aegypten ausgeführt. In allen Einzelheiten dieser Geschichte bis in die kleinsten Begebenheiten hinein zeigt sich hier der unerforschliche Rathschluß Gottes auf das schönste bewährt; überall sehen wir nur ihn erfüllt und alles ihm entgegenstrebende Wollen und Laufen der Menschen vereitelt.

Mit Recht kann daher gerade hier der Apostel auf Pharao hinweisen und in ihm die Bestätigung seiner vorangehenden Aussage finden.

Paulus führt jedoch nicht so geradezu die ganze Geschichte Pharao's an, soudern er citirt nur einen Ausspruch Gottes, welcher demselben durch Moses gegeben wurde, nachdem er schon mehrere Plagen Aegyptens ungebessert hatte vorübergehen lassen (cf. 2 Mos. 9, 16). Aber dieser einzelne Ausspruch enthält die Bestätigung jener vorhergehenden Aussage in einem sehr hohen Grade, wenn man sie nicht abgerissen für sich allein, sondern im ganzen Zusammenhange der Geschichte betrachtet. Diese Worte enthalten nämlich eigentlich die Bestätigung jenes vorhergehenden Schlusses nicht in sich selber, aber sie setzen seine Bestätigung durch die ganze Geschichte jener Zeit voraus und führen diese Bestätigung noch um einen Grad weiter aus. Wenn Gott spricht, wie er hier dem Pharao sagen läßt, so bestätigt er nicht bloß den Schluß des Apostels, daß es immer nur auf den Rathschluß Gottes ankomme, daß in allen Begebenheiten des Lebens nur die Gnade Gottes regiere und ausgeführt werde; sondern er spricht auch damit zugleich aus, daß selbst die Bosheit ihm dienen müsse, daß selbst die Schlechtigkeit zum Guten gereichen müsse durch seine Lenkung und Leitung,

daß alles Böse selbst ein Mittel gewähren müsse für die Ausführungen und Regierungen der Gnade Gottes. Dies ist der Sinn jener Worte Gottes, wie wir sogleich noch näher erörtern werden. Dieser Ausspruch aber drückt auf das allerbestimmteste und allerstärkste die oberste Leitung Gottes in allen Angelegenheiten der Welt, die oberste Weltregierung Gottes aus, und umfaßt demnach auch nothwendig schon in sich jenen von dem Apostel V. 16 ausgesprochenen Schluß. Paulus hat durch dieses Citat gleichsam Gott selber jenen Schluß aussprechen lassen, und zwar auf eine Weise, daß Gott noch viel mehr damit sagt, als der Apostel vorher geschlossen hatte.

Wir müssen nun den oben angegebenen Sinn dieses Verses zu rechtfertigen suchen, da er nicht in Uebereinstimmung mit den gewöhnlichen Erklärungsweisen steht. Man hat nämlich diesen Vers wiederum, wie den vorhergehenden, wahrhaft gräßlich erklärt und ist dadurch auf Vorstellungen von Gott gekommen, die von den furchtbarsten Göttern der Heiden nicht übertroffen werden können. Selbst wenn der Teufel Gott wäre, könnte er nicht furchtbarer verfahren, wie nach vielen Erklärungen dieses Verses Gott verfahren soll. Man ist zu solchen Vorstellungen hauptsächlich durch die Erklärung des Wortes ἐξήγειρα gekommen, indem man dieses erklärte: erwecken, auferwecken, und zwar in dem Sinne: ins Leben rufen, erschaffen. Aber ἐξεγείρειν und ebenso das hebräische Wort im Original עָמַד und dessen Hiphil haben keineswegs diese letztere Bedeutung, und sie erst für diese Stelle machen, dazu hat wohl Niemand das Recht.

ἐξεγείρειν heißt ganz genau genommen: aus etwas heraus in die Höhe heben oder erheben; daher z. B. aus dem Schlafe erheben, erwecken, ebenso aus dem Tode erwecken u. dgl. mehr. Das Hiphil von עָמַד heißt stellen, aufstellen, aufrichten, erheben, und stimmt demnach mit der Grundbedeutung von ἐξεγείρειν überein. Daß in der vorliegenden Stelle von keinem Erheben aus dem Schlafe oder Tode die Rede sey, sieht Jedermann leicht ein. Wollen wir wissen, was für ein Erheben und woraus Erheben gemeint sey: so müssen wir die Geschichte der damaligen Zeit fragen. Nun lehrt uns die Geschichte, daß damals ein neuer König aufkam in Aegypten, der nichts wußte von Joseph. Cf. 2 Mos. 1, 8. Die ganze Art

und Weise, wie diese Geschichte in der heiligen Schrift erzählt ist, läßt vermuthen, daß dieser König nicht auf die gewöhnliche Weise durch Erbschaft nnd Nachfolge auf den Thron von Aegypten gekommen, sondern daß er durch außergewöhnliche Umstände, z. B. durch Eroberung auf den Thron erhoben worden sey. Die Profangeschichte gibt nur dunkle Berichte, welche aber zur Bestätigung dieser Vermuthung dienen. Wir müssen demzufolge dem Zeitwort ἐξεγείρειν und הֶעֱמִיד hier die Bedeutung geben: aus einem anderen Stande auf den Thron erheben, oder überhaupt aus einem niederen Stande auf einen höheren erheben. Mag nun Pharao vorher ein fremder Feldherr, oder auch schon ein fremder König gewesen seyn, oder noch gar keine höhere Stelle bekleidet haben, so war immer seine Gelangung auf den Aegyptischen Thron eine Vergrößerung seiner Macht und eine Erhebung desselben. Der vorliegende Ausspruch Gottes wäre demnach wörtlich zu übersetzen: „Gerade dazu habe ich dich erhoben, damit ich offenbar werde durch dich hinsichtlich meiner Macht, und damit mein Name verkündiget werde auf der ganzen Erde." Ehe wir an die Rechtfertigung des oben angegebenen Sinnes dieses Ausspruches gehen, müssen wir noch vorher Einiges an der Uebersetzung selbst rechtfertigen. Es kommt hier so viel Unrichtiges zusammen, daß man beinahe nicht vom Flecke kann vor lauter Widerlegung und Berichtigung. Man hat sich wahrhaft die Augen zugebunden, wenn man an die Erklärung dieses Verses kam. Zuerst das Wort ὅπως. Es heißt Ein für allemal damit und gibt den Endzweck an. Hier ist es die Uebersetzung der hebräischen Wörter בַּעֲבוּר und לְמַעַן. Cf. 2 Mos. 9, 16. Es hat gewöhnlich den Conjunctiv bei sich, oder auch das Futurum indic. An unserer Stelle hat es den Conjunctiv bei sich, und zwar das eine Mal den Conjunctiv des Aor. I. medii ἐνδείξωμαι, und das andere Mal den Conjunctiv des Aor. II. pass. διαγγελῇ. Den letzteren Conjunctiv hat man gewöhnlich richtig übersetzt: „damit verkündiget werde;" aber der erstere wird durchweg ganz falsch übersetzt: „damit ich zeige," anstatt: „damit ich gezeigt werde." Sowie das Fut. medii, welches hier statt des Conj. des Aor. I. med. stehen dürfte, sehr oft und beinahe meistentheils passive Bedeutung hat, so hat jener Conj. des Aor. I. med. wenigstens zuweilen passive Bedeutung, die überhaupt auch bei dem Aor. I. med. im Indicativ vor-

kommt. Und gesetzt auch, es wären nur höchst seltene Ausnahmsfälle, daß der Aor. I. med. im Conjunctiv passive Bedeutung hat, so muß doch nothwendig gerade die vorliegende Stelle unter jene Ausnahmsfälle gerechnet werden, und zwar nicht, weil es uns beliebt, diese Stelle so zu erklären, sondern weil ἐνδείξωμαι ἐν σοί nur die Uebersetzung des hebräischen Ausdruckes ist: הַרְאֹתְךָ 2 Mos. 9, 16. Wäre der griechische Text unserer Stelle das Original, dann könnte man sich allenfalls darüber streiten und sagen, es sey willkührlich, dem Conjunctiv des Aor. I. medii hier eine passive Bedeutung zu geben; so aber ist er bloße Uebersetzung. Das Original heißt aber ganz genau wörtlich: dein Sehenlassen, dein Zeigen, dein Sichtbarmachen. Denn הַרְאֹתְךָ ist der Status constructus des Fut. Hiphil mit dem Suffixum ךָ, nicht aber das Fut. Kal, welches durchaus keinen Sinn gäbe und auch nicht im geringsten mit ἐνδείξωμαι ἐν σοί übereinstimmte; denn es hieße: dein Sehen, oder auch: das dich Sehen. Wenn nun aber nicht zu bestreiten ist, daß man sich vor Allem an das Original zu halten hat, und daß die Uebersetzung nach dem Original zu erklären ist, nicht aber das Original nach der Uebersetzung, dann muß auch nothwendig der medialen Form ἐνδείξωμαι die passive Bedeutung: „ich werde gezeigt, ich werde offenbar, bekannt gemacht ꝛc.“ beigelegt werden. Hat man aber nun diese Erklärung von ἐνδείξωμαι zugestanden, dann wird man auch die Erklärung von ἐν σοί, durch dich, und des Accusativs τὴν δύναμίν μου, „hinsichtlich meiner Macht,“ zugesteben, da beides ebenfalls nur Uebersetzungen des hebräischen Originals sind, welches augenscheinlich jene Bedeutung hat.

Der andere Satz, ὅπως διαγγελῇ cet. wird richtig erklärt und bedarf auch weiter keiner Erklärung. Der Ausdruck ἐν πάσῃ τῇ γῇ ist nach hebräischem Sprachgebrauche nicht bloß auf irgend ein einzelnes Land, sondern auf die ganze Erde zu deuten.

Wir können nun zur Rechtfertigung des oben angegebenen Sinnes dieses Ausspruches im Ganzen geben. Wenn Gott spricht: ich habe dich erhoben,“ so spricht er dadurch seine allgemeine Weltregierung aus, welche sich in allen Führungen und Leitungen der Menschen nachweisen läßt. Wer die Weltregierung Gottes kennt, der muß von sich selbst sagen: Gott hat mich unaufhörlich

[illegible] all mein Wollen und Laufen hätte nichts ge-

holfen und hätte mich nicht zu diesem Ziele gebracht, wenn nicht Gottes Liebe und Gnade mich fortwährend geführt hätte. Und ebenso müssen wir auch von denjenigen Menschen aussagen, welche die Regierung Gottes nicht kennen. Auch von Pharao müssen wir sagen, daß er fortwährend von seiner ersten Kindheit an von Gott geführt und geleitet worden sey. Auch daß er auf den Thron Aegyptens gekommen ist, auch dies war nur allein die Führung Gottes.

Wenn nun Gott ferner als Endzweck dieser Führung Pharao's angibt, sie sey gerade von dieser Art gewesen, damit Gott geoffenbart werde durch Pharao hinsichtlich seiner Macht, und damit sein Name verkündigt werde auf der ganzen Erde: so erregt dies bei dem ersten Anblick allerdings einen Anstoß bei denjenigen, welche die Geschichte Pharao's kennen. Denn diese legen den Worten Gottes nun den Sinn unter, daß die Führungen Gottes von dieser Art gewesen seyen, damit Pharao recht viele Bosheit ausübe und und dafür recht stark von Gott bestraft werden könne. Gesetzt aber, wir wüßten von der ganzen Geschichte Pharao's durchaus gar nichts und hörten bloß jenen Ausspruch Gottes, so könnten wir ihm unmöglich jenen angegebenen Sinn unterlegen. Im Gegentheil müßten wir vermuthen, daß durch Gottes Gnade Pharao selbst als etwas ausgezeichnet Herrliches vor allen Menschen hervorstrahlen sollte. Man sieht hieraus wenigstens so viel, daß jener unterlegte Sinn durchaus nicht in den Worten Gottes, an und für sich betrachtet, liegt, sondern durch Auslegung hineingetragen ist. Diese Auslegung selbst will sich auf die Geschichte gründen und die geschichtlichen Thatsachen in Uebereinstimmung mit dem Ausspruche Gottes bringen.

Betrachten wir nun mit unbefangenem Blicke die Geschichte, so zeigt sie uns den Pharao als einen Erzbösewicht, dem alles Schlechte gut genug ist, um seine Zwecke zu erreichen. Denn, welcher Grad von Bosheit gehört dazu, den Wehemüttern zu befehlen, sie sollten heimlich die männlichen Kinder bei der Geburt erdrosseln und dann sagen, das Kind sey todt geboren! Welcher unter den schlechtesten Tyrannen hat je Aehnliches befohlen? Welcher Bösewicht hat die Kraftanstrengung seiner Unterthanen benutzt, um sie dadurch aufzureiben? In Pharao vereinigt sich gleichsam alles Schlechte, was nur in einzelnen Thatsachen von verschiedenen Personen und Zeiten die Weltgeschichte aufzuweisen hat. Aber welcher

gesunde Menschenverstand wird Gott diese Schandthaten zuschreiben und sagen: Gott habe den Pharao absichtlich so böse gemacht?

Zu einem solchen Schlusse berechtigt aber keineswegs der Ausspruch Gottes, wenn man ihn in Verbindung mit jenen Thatsachen bringt. Es heißt ja nicht: ich habe dich so böse gemacht, damit ich durch dich offenbart werde ꝛc., sondern es heißt nur: ich habe dich erhoben, damit ich durch dich ꝛc. In diesem Erheben liegt keineswegs das Bösemachen und kann selbst nicht als Endzweck des Erhebens gedacht werden. Pharao sollte nicht erst durch das Erheben böse werden, sondern er war es schon vorher; seine Bosheit ist weder entstanden durch das Erheben, noch ist sie durch dasselbe bezweckt worden. Der Endzweck der Erhebung war vielmehr der reinste und heiligste. Gott sollte verherrlicht und offenbart werden, und zwar nicht um Gottes willen, nicht zum Besten Gottes, sondern um der Menschen willen, zum Heile der Menschen, damit sie Gott erkennen und verehren und dadurch selig werden sollten. Wenn aber Gott zur Verwirklichung dieses Endzwecks gerade den fürchterlichsten Bösewicht wählt, so kann nur der Unverstand daraus schließen, daß Gott den Pharao selber so böse gemacht habe; vielmehr erhellt daraus auf das deutlichste, daß Gott selbst das Böse zum Guten dienen müsse, daß ihm alle Macht der Bosheit nicht schaden und seinen Rathschluß nicht verändern könne, sondern daß dennoch fortwährend sein Rathschluß unabänderlich ausgeführt werde. Die Erhebung des Pharao beruht hier wieder auf der göttlichen Vorausbestimmung, und diese wieder auf dem absoluten Vorauswissen Gottes, von dem wir schon vorher gesprochen haben.

Es ist somit durch diesen vorliegenden Ausspruch Gottes nur auf das bestimmteste seine allgemeine Weltregierung ausgesprochen, und zwar in einem Falle, welcher zeigt, wie selbst das Böse bei Gott zum Guten dienen müsse, wie wir den Sinn dieses Ausspruches früher angegeben haben. Ganz auf dieselbe Weise spricht sich Gott mehrmals in der heiligen Schrift aus. Besonders viel zur Verdeutlichung dieses Ausspruches trägt noch die Geschichte Josephs bei und die Aussprüche Gottes, welche sich darauf beziehen, z. B. 1 Mos. 45, 5. 7. 8. 9; 50, 20 ꝛc. Ebenso wie Joseph nach Aegypten geführt wurde, ebenso wurde Pharao erhöht. Gottes [illegible]thschluß wurde erst im Laufe der Zeiten enthüllt

und zeigt überall einunddenselben gnädigen und barmherzigen Gott, der Alles nur zum Guten lenkt, der selbst die fürchterlichste Bosheit zum Heile der Menschen dienen läßt.

Wenn man gegen diese hier gegebene Erklärung des Ausspruches Gottes anführt, daß ja doch in mehreren Stellen des alten Testamentes Gott ausdrücklich ausspreche: er werde das Herz Pharao's verhärten, so daß er nicht gehorsam seyn werde rc.; cf. 2 Mos. 4, 21; 7, 3; 14, 4 rc.; so vermengt man hier wieder Kraut und Rüben zu Einem Kohl. Denn beachtet man genau diese Aussprüche Gottes in ihrem Zusammenhang, so kann man ihnen doch wohl nirgends den Sinn unterlegen, als ob Gott damit sage: er wolle den Pharao jene obengenannten Schlechtigkeiten ausüben lassen, oder er wolle machen, daß Pharao jene Bosheit ausübe. Vielmehr erhellt auf das deutlichste, daß erst, nachdem Pharao jene Bosheit an den Juden ausgeübt hat, Gott diese Aussprüche thut, um jene verübte Bosheit zu bestrafen, und die Verhärtung selbst ist gerade die Strafe wegen jener verübten Bosheit. Gott spricht also mit jenen Worten nur aus, was er nach seiner Gerechtigkeit aussprechen muß, nämlich: „ich werde diese fürchterliche Bosheit bestrafen; Pharao soll der verdienten Bestrafung nicht entrinnen.“

Vers 18.

Bei der Erklärung dieses Verses muß, wie es bisher immer geschah, nur allein auf das Vorhergehende Rücksicht genommen werden, nicht auf das Folgende, welches erst der Erklärung bedarf. Besonders muß hier auf den vorhergehenden Abschnitt von V. 14 an und auf alles, was zur Erklärung dieser Verse gesagt ist, hingewiesen werden.

Dem äußeren Ansehen nach erscheint dieser Vers als ein Schluß aus dem Vorhergehenden, und da mit dem folgenden Verse sichtbar ein neuer Abschnitt beginnt, so erscheint dieser 18te Vers als Schluß des ganzen vorhergehenden Abschnittes, welcher mit V. 14 beginnt. Man muß demnach diesen Vers im Zusammenhang mit diesem Abschnitte betrachten.

Wie wir bei V. 14 gesehen haben, so ist die Aufgabe dieses Abschnittes, zu beweisen, daß bei Gott keine Ungerechtigkeit sey, wenn er auf die aus jenen Beispielen erhellende Weise erwählt und verwirft ganz gegen die Erwartungen der Menschen und ganz

gegen deren Rechtsbegriffe und Vernunftschlüsse. Wie wir oben bei V. 15 gesehen haben, so liegt dieser Beweis in der Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses, welcher jedoch immer einerseits auf seiner Güte und Gnade beruht, andererseits auf seinem absoluten Vorauswissen und Vorausbestimmen. Dieser Beweis ist durch mehrere Aussprüche Gottes erhärtet worden V. 15 — 17; und nun zieht Paulus den letzten Schluß, welcher das vollkommen enthält, was zu beweisen war, nämlich, daß sowohl sein Erbarmen als sein Strafen auf seinem unerforschlichen Rathschlusse beruhe.

Dies letztere ist der Sinn unseres vorliegenden Verses. Die gewöhnliche Erklärung hat einen ganz anderen Sinn in diesem Verse gefunden, und zwar einen Sinn, der Gott zu einem wahren Scheusale macht, indem er dadurch als der Urheber des Bösen und aller Bosheit nach bloßer Laune erscheint. Sie ist zu diesem Sinne hauptsächlich durch die abgerissene Betrachtung dieses Verses, sowie durch die falsche Erklärung von σκληρύνειν gekommen. Das Wort σκληρύνειν heißt allerdings verhärten, hart machen; aber es heißt nicht: böse machen und die Bosheit einpflanzen. Es setzt vielmehr die Ausübung der Bosheit voraus und ist, von Seiten Gottes betrachtet, als Strafe der ausgeübten Bosheit anzusehen; eine Strafe, welche, von einer anderen Seite betrachtet, ebenso wie der Tod nur als Sold und Frucht der Sünde erscheint. Die Verhärtung des Herzens, die Verstockung desselben ist ebensosehr die nothwendige Folge des fortwährenden Sündigens, wie sie zugleich Strafe Gottes wegen der verübten Bosheit ist.

Wenn es aber hier heißt, daß Gott verhärte, wen er wolle, so ist mit diesem Wollen eben jener oben angegebene unerforschliche Rathschluß Gottes gemeint, nicht aber eine menschliche Laune und Willkühr.

Vers 19.

Die Widerlegung des V. 14 erhobenen Einwurfes ist von der Art, daß sie die Erhebung eines neuen Einwurfes möglich macht. Den Einwurf, daß aus der Art und Weise der göttlichen Erwählung auf eine Ungerechtigkeit bei Gott geschlossen werden könne, hatte Paulus dadurch widerlegt, daß er die ganze Erwählung auf Gottes unerforschlichen Rathschluß zurückgeführt und mit den Worten Gottes selbst gezeigt hatte, wie sie auf jenem Rathschlusse begründet sey. Wir haben in den vorhergehenden Anmerkungen schon hin und wieder

bemerkt, daß dieser Rathschluß Gottes keine menschliche Laune und Willkühr sey, sondern ebensosehr auf dem Vorauswissen Gottes, wie auf seiner Gerechtigkeit und zugleich auf seiner Gnade und Liebe beruhe. Wer aber dies nicht bedenkt, der kann das Unwiderstehliche des göttlichen Rathschlusses zu seiner Entschuldigung hervorsuchen und kann fragen: warum werde ich denn getadelt und gestraft? Es ist dies der stärkste Einwurf, welcher gegen den unerforschlichen Rathschluß Gottes und seine absolute Weltregierung erhoben werden kann, und Paulus wählt deßhalb gerade diesen, um mit diesem Einen die übrigen alle abgefertigt zu haben.

Ἐρεῖς οὖν μοι, du wirst also zu mir sagen, nämlich aus dem vorhergehenden Satze Vers 18 schließend, wenn nämlich beständig Gottes Rathschluß ausgeführt wird trotz alles Widerstrebens der Menschen, trotz alles Dichtens und Trachtens derselben.

Τί ἔτι μέμφεται; was tadelt er noch? Das Tadeln ist hier ohne Object gebraucht und deßhalb nur im Allgemeinen als die Aeußerung des Erzürntseyns zu nehmen, so jedoch, daß es zugleich auch die Folgen des Zornes Gottes, die Strafen, mit einschließt. Der Sinn dieser Frage ist demnach dieser: Warum ist Gott noch außerdem erzürnt und straft noch?

τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε; denn wer hat seinem Willen widerstanden? Das heißt: wer hat mit Erfolg dem Willen Gottes widerstanden? wer hat sich so widersetzt, daß der Wille Gottes dadurch nicht ausgeführt werden konnte? Es wird demnach in dieser Frage zugestanden, daß der Rathschluß Gottes stets ausgeführt werde, trotz alles Widerstrebens der Menschen; aber es wird auch darin der Grund gefunden, daß Gott deßhalb nicht tadeln sollte.

Die meisten Ausleger sehen die Form des Zeitwortes ἀνθέστηκε als eine Vertauschung der Tempora an, z. B. statt des Aor. im Optativ rc., und übersetzen: wer möchte widerstehen? wer kann widerstehen? u. s. w. Aber es findet durchaus keine Vertauschung Statt; es ist streng als Perfectum im Indicativ zu übersetzen und schließt gerade in dieser Uebersetzung den Sinn aller jener willkührlichen Erklärungen mit sich ein.

Vers 20.

μενοῦνγε heißt wörtlich: zwar also wenigstens. Es ist dies eine der stärksten Ellipsen, welche eine ganze Gedankenreihe zur Ergänzung verlangt.

Das μέν gesteht zu, was im Vorhergehenden enthalten ist; das οὖν ist folgernd, und das γέ beschränkt das Zugeständniß auf die Weise, daß gleichwohl noch etwas Anderes daraus gefolgert werden kann. Oder mit andern Worten: das μέν sagt zugestehend aus: „Wenn auch Niemand dem Willen Gottes widerstanden hat". Das οὖνγε sagt aus, was dennoch wenigstens gefolgert werden kann, nämlich, daß dennoch Gott tadeln könne. Man kann diese drei Partikeln im Deutschen am besten durch: „nichtsdestoweniger" übersetzen; auch paßt die Bedeutung: gleichwohl, dennoch, gleichwohl auch u. s. w. In diesen Bedeutungen kommt μενοῦνγε vor Luc. 11, 28; Röm. 10, 18.

Da der neue Einwurf aus einer durchaus falschen Vorstellung von Gott hervorgegangen war, so stellt der Apostel am Anfange der Widerlegung den Menschen zuerst in sein rechtes Verhältniß zu Gott oder ruft ihm ins Bewußtseyn, von wem denn hier die Rede sey. Er bewirkt dies dadurch, daß er den Einwerfenden fragt: O Mensch! wer bist du, der du Gott entgegen antwortest? Denn hierin liegt die Aufforderung, sich zu besinnen, wer wir selber sind, wer Gott ist, und in welchem Verhältniß wir zu Gott stehen.

ἀνταποκρίνεσθαι, entgegen antworten, nämlich in dem Sinne, um sich selbst zu rechtfertigen, dem Andern aber, also hier Gott, das Unrecht zuzuschieben.

Μὴ ἐρεῖ, wird etwa sagen ꝛc. Die Frage ist ihrer äußeren Form nach so gestellt, daß man sieht, sie ist zu verneinen. Was aber den Sinn dieser Frage betrifft, so hat man größtentheils darin geirrt, daß man glaubte, es sey eine Gleichnißfrage; das Bild, τὸ πλάσμα, bedeute den Menschen, und der Bildner, ὁ πλάσας, bedeute Gott. Allein Paulus hat sich gewiß nicht eines solchen Gleichnisses von Gott bedient, dessen sich nicht einmal die Heiden bedienen würden. Denn wer möchte wohl Gott mit einem Bildhauer oder Maler vergleichen, um sein Verhältniß zu den Menschen anschaulich zu machen? Will man sich zur Rechtfertigung dieser falschen Ansicht auf Jes. 29, 16 und Kap. 45, 9 berufen und sagen, Paulus habe hier den Ausspruch des Propheten nachgebildet, so überträgt man nur einunddieselbe falsche Ansicht auch auf jene Stellen des Propheten. Denn auch dort wird Gott keineswegs mit einem Bildhauer verglichen. Es ist vielmehr dort, wie hier, eine Argumentatio a minore ad majus, ja man könnte sagen a minimo ad maximum.

Paulus will sagen: „Wenn nicht einmal beim Bildniß eine solche Frage an den Bildner stattfinden kann, wie viel weniger kann der Mensch auf die angegebene Weise Gott fragen und gegen ihn antworten." Das Verhältniß des Menschen zu Gott ist das des Geschöpfes zum Schöpfer, und zwar zum heiligsten, gerechtesten, gütigsten, voller Liebe und Treue, voller Gnade und Barmherzigkeit. Hier kann also gar keine Rede von Unrecht seyn, sondern all sein Wollen und Thun muß auf seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit, auf seiner Liebe und Gnade beruhen und daraus entspringen.

Der Mensch, welcher eine richtige Vorstellung von Gott hat, kann gar nicht im entferntesten vermuthen, daß ihm Gott irgendwie in seinen Führungen und in seiner Vorausbestimmung Unrecht gethan habe, und kann deßhalb auch gar nicht so fragen, wie V. 19 gefragt wird, warum denn Gott noch tadele. Alles, wozu Gott den Menschen macht, ist als unverdientes Geschenk Gottes, als Gabe der Liebe und Barmherzigkeit anzusehen, in Allem ist nur die Führung zum wahren Heile zu erkennen, und Gott deßhalb nur zu loben und zu preisen, nicht aber ihm entgegen zu sprechen, mit ihm zu rechten, sich vor ihm zu rechtfertigen und ihm die Schuld zuzuschreiben.

Dadurch also, daß Paulus dem Menschen sein rechtes Verhältniß zu Gott ins Bewußtseyn zurückruft, hat er auch schon jene Frage (V. 19) in das Gebiet der Unbedachtsamkeit und des Uebermuthes zurückgewiesen, aus welchem sie entsprungen ist, und es bedarf jetzt keiner weiteren Widerlegung mehr. Nur die Erinnerung an den Unverstand, nur der Wink, sich zu besinnen, ist schon genug, um den Mund des Fragenden verstummen zu machen.

Vers 21.

Auch dieser Vers enthält kein Gleichniß, worin Gott mit einem Töpfer und der Mensch mit einem Topf verglichen würde, sondern es ist wiederum eine Argumentatio a minore ad majus. Der Sinn dieser Argumentation ist dieser: Wenn schon der Töpfer, dieser geringfügige Künstler, die Macht hat über den Thon, insofern, daß er aus einemunddemselben zubereiteten Teige ein Gefäß zur Ehre und ein Gefäß zur Unehre macht, ohne daß der Thon deßhalb mit ihm rechten wird: um wie viel mehr hat Gott die Macht, den Menschen zu machen, wozu er will, ohne daß der Mensch auch

nur im geringsten sagen könne, daß ihm Unrecht geschehe. Bei Gott, bei dem alle Weisheit, alle Gerechtigkeit, alle Liebe vereinigt ist, ist auch vorauszusetzen, daß er bei seiner Führung der Menschen weise, gerecht und liebevoll verfahre, und daß hierbei durchaus nicht mit ihm zu rechten sey, da schon nicht einmal mit dem Töpfer zu rechten ist, wenn er nach der oben angegebenen Weise verfährt.

Wenn sich die erstere Argumentation, welche in V. 20 enthalten ist, mehr auf den Menschen bezieht, so bezieht sich diese letztere mehr auf Gott. Die erstere ruft dem Menschen ins Gedächtniß, wie wenig er so fragen kann; die letztere erinnert ihn daran, wie alle seine Schicksale in der Macht eines allgütigen, liebevollen, gerechten Gottes stehen. Beide Verse zusammengenommen sind gleichsam anzusehen als der Wink eines Lehrers bei der unüberlegten Frage eines Schülers. So wie ein Lehrer, der voraussetzen kann, daß sein Schüler das Rechte weiß und nur unüberlegt fragte, nur zu winken und nur zum Nachdenken und Besinnen aufzufordern braucht, so thut es hier der Apostel. Er deutet die Lösung der Frage nur an und überläßt es dem gesunden Verstande der Leser, daß sie das Rechte treffen werden.

Ἢ οὐκ ἔχει, oder hat nicht ꝛc. Weil diese Frage mit Ja beantwortet werden muß, deßhalb steht hier οὐ, so wie bei der vorhergehenden Frage μή stand, weil sie mit Nein beantwortet werden muß.

ἐξουσίαν — τοῦ πηλοῦ, Macht über den Thon, Lehm. Solche Genitivi objectivi kommen häufig vor. Was nun der Töpfer für eine Macht hat über den Thon, dies ist mit dem Infinitiv ausgedrückt: ποιῆσαι, die Macht, daß er verfertigt. Er hat keine absolute Macht über den Thon, sondern nur die Macht, daß er daraus etwas verfertigt.

ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος, aus demselben Gemengsel, aus derselben Mischung, aus demselben Teige. Der Apostel setzt noch diese nähere Bestimmung hinzu, weil auch die Vorherbestimmung Gottes, wie die oben V. 7 — 13 angeführten Beispiele zeigen, von der Art ist, daß Gott nicht bloß aus einemunddemselben Volke, sondern sogar aus einerundderselben Familie und selbst aus einerundderselben Geburt den Einen erwählt und den Andern verwirft.

τὸ σκεῦος εἰς τιμήν ist ein Gefäß zur Ehre, d. h. welches

man ehrt, welches man werth hält, also ein schönes, kostbares Gefäß. τὸ σκεῦος εἰς ἀτιμίαν ist ein Gefäß zur Unehre, d. h. welches man nicht ehrt, nicht viel werth hält, also kein schönes, kein kostbares Gefäß.

Vers 22—30.

Nach der beliebten Art, wie man bei der Erklärung des Apostels verfuhr da, wo Einem die geordnete Construction der Sätze nicht sogleich in die Augen fiel, ein Anakoluth anzunehmen, diese Annahme als die einfachste und natürlichste zu erklären und ihr irgend einen Kunstausdruck zu geben, z. B. Aposiopesis rc; nach dieser Art hat man auch bei der mit V. 22 beginnenden Satzverbindung verfahren. Andere haben diese Satzverbindung als eine Ellipse angesehen und aus dem Vorhergehenden ergänzt entweder σὺ τίς εἶ; oder οὐκ ἔχει ἐξουσίαν; oder sie haben willkührlich ergänzt τί ἐρεῖτε; oder τί πρὸς σέ; und dergl. mehr. Alle diese Erklärungen dürfen nur eine Nothhülfe seyn, wenn gar kein anderer Ausweg mehr möglich ist, können aber durchaus nicht als das Natürlichste und als das Einfachste angesehen werden. So lange noch irgend ein anderer Ausweg dableibt, welcher ohne die Annahme eines Anakoluth oder einer Ellipse die Erklärung dieser Satzverbindung möglich macht, so lange muß dieser vorgezogen werden. Ein solcher Ausweg bietet sich dar, wenn man das Ganze von V. 22 bis zum Anfang des V. 30: Τί οὖν ἐροῦμεν als eine einzige Satzverbindung ansieht, zu welcher V. 22 — 29 die conditionalen Vordersätze bilden, die Frage τί οὖν ἐροῦμεν aber den Nachsatz, auf welchen sodann V. 30 und 31 die Antwort folgt. Wenn diese Annahme ihre Richtigkeit hat, so wären darin zugleich diejenigen Annahmen befaßt, welche diese Satzverbindung als eine Ellipse ansehen wollen, indem die Frage τί οὖν ἐροῦμεν theils wörtlich, theils dem Sinne nach die angegebenen Ergänzungen ersetzt.

Um nun die Richtigkeit dieser Annahme einzusehen, müssen wir die ganze Satzverbindung auseinandersetzen und construiren. Das Schwierigste hierbei sind die vielen eingeschobenen Citate. Zur Erleichterung der Uebersicht wollen wir diese vorerst weglassen und nur die Worte des Apostels betrachten. Unberücksichtigt bleibt deßhalb V. 25—29, und vorerst nur berücksichtigt werden V. 22—24 nebst den Worten des V. 30: Τί οὖν ἐροῦμεν. Betrachten wir die

Satzverbindung auf diese Weise, so erscheint als ihr Hauptsatz die Frage τί οὖν ἐροῦμεν, und alles Andere, was V. 22 — 24 enthalten ist, als eine Verbindung von lauter Nebensätzen, welche zu jenem Hauptsatze gehören. Suchen wir nun diese Nebensätze gehörig zu ordnen.

Als Hauptnebensatz erscheint zuerst, mit Auslassung der eingeschalteten Participial- und Infinitiv-Construction, der Satz Εἰ δὲ ὁ θεὸς ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν (V. 22). Dieser Satz läßt sich leicht herausfinden und verstehen. Eben so leicht läßt sich nun das in denselben Eingeschaltete construiren und verstehen: θέλων ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ. Was noch zum Verständniß dieser Worte in V. 22 gehört, werden wir noch am gehörigen Orte beibringen. Fahren wir nun in der Construction fort, so erwartet gewiß Jedermann, sobald man das καί V. 23 gelesen hat, wieder einen ebensolchen Nebensatz wie den vorhergehenden, also einen conditionalen Nebensatz, welcher dem vorhergehenden εἰ ὁ θεὸς ἤνεγκεν cet. coordinirt und mit ihm durch dieses καί verbunden ist. Statt dessen folgt ein finaler Nebensatz mit ἵνα, welcher durchaus nicht durch jenes καί mit dem Vorhergehenden verbunden seyn kann. Wir können ihn deßhalb auch nur als eine neue Einschaltung ansehen, ähnlich dem vorhergehenden θέλων ἐνδεῖξασθαι τὴν ὀργήν cet. Diese neue Einschaltung hieße demnach ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν. Das Folgende: οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς cet. gehört offenbar nicht mehr zu dieser Einschaltung, indem sich οὓς mit keinem Worte derselben verbinden läßt. Aber wo ist nun der Nebensatz, welcher dem ersteren Hauptnebensatze: εἰ ὁ θεὸς cet. entspricht und zu dem erwähnten καί V. 23 gehört? Er ist gerade in den eben genannten Worten οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς enthalten. Betrachten wir dieses Sätzchen an sich, so wird Jedermann seine Construction leicht als eine Attraction erkennen. Denn offenbar müßte es eigentlich heißen: ἡμᾶς, οὓς καὶ ἐκάλεσεν. In dieser Form läßt es sich aber auf das einfachste mit dem ersteren Hauptnebensatze coordiniren und durch καί verbinden. Die beiden Hauptnebensätze heißen nun: εἰ δὲ ὁ θεὸς ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν καὶ ἡμᾶς, οὓς καὶ ἐκάλεσεν. Dem zweiten Hauptnebensatze καὶ ἡμᾶς fehlt sein Subject und sein Zeitwort. Beides geht in

dem ersteren vorher und muß aus demseben zu *ἡμᾶς* ergänzt werden, so daß er vollständig mit seiner Conjunction lauten würde: *καὶ εἰ ὁ θεὸς ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ ἡμᾶς, οὓς καὶ ἐκάλεσεν.* Der erstere Hauptnebensatz hat zum Objecte *σκεύη ὀργῆς*, der zweite *ἡμᾶς*. Beide Objecte haben einen Beisatz, das erstere *κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*, das zweite *οὓς καὶ ἐκάλεσεν*, wozu noch die Worte gehören *οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν.*

Wir haben hiermit die Construction dieser Verbindung von Nebensätzen vollkommen auseinandergesetzt und sie durchaus wohlgeordnet und harmonisch gebildet gefunden. Denn fassen wir das Gesagte zusammen, so haben wir zwei Hauptnebensätze, welche mit *καί* verbunden und sich coordinirt sind und jedesmal eine entsprechende Einschaltung enthalten. Die beiden Hauptnebensätze ohne die Einschaltungen heißen: *εἰ δὲ ὁ θεὸς ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν καὶ ἡμᾶς, οὓς καὶ ἐκάλεσεν οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν.* Und der Hauptsatz zu diesem ist sodann die angegebene Frage: *Τί οὖν ἐροῦμεν;* V. 30. Die beiden Einschaltungen heißen: *θέλων ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ* und: *ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν.* Durch die schöne Ordnung dieser Construction und durch ihre Einfachheit und Natürlichkeit glauben wir der Mühe überhoben zu seyn, die anderweitigen vielfältigen Versuche zur Auflösung und Construction dieser Verbindung von Nebensätzen zu widerlegen.

Gehen wir nun an die Erklärung des Zusammenhanges und des Sinnes dieser Sätze. Die gleich am Anfang stehende Partikel *δέ* zeigt uns, daß der Apostel einen Gegensatz gegen das Vorhergehende bilden will. In den beiden vorhergehenden Versen hat nun der Apostel, wie wir gesehen haben, wie ein Lehrer solche Winke gegeben, woraus seine Zuhörer leicht schließen konnten, daß sie durchaus nicht auf die V. 19 angegebene Weise gegen Gott sprechen dürften, oder daß in keinem Falle Gott eine Schuld zuzuschreiben sey bei seinen Führungen der Menschen. Mit V. 22 wendet er sich nun aber auf die andere Seite und zeigt, daß ganz allein dem Menschen die Schuld zuzuschreiben sey. Er thut dies dadurch, daß er sich wieder auf das eigene Bewußtseyn der Menschen beruft und sie, nachdem er V. 22 — 29 das richtige Verhältniß Gottes zu den Menschen auseinandergesetzt hat, mit den Worten

τί οὖν ἐροῦμεν fragt und sodann im Folgenden V. 30 — 33 antworten und sich selber die Schuld zuschreiben läßt. Dies ist der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden.

θέλων ὁ θεός, wollend Gott, d. h. Gott mit dem Willen, nach seinem Willen, nach seinem unerforschlichen Rathschlusse.

ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν, anzuzeigen seinen Zorn, sichtbar, bemerklich zu machen seinen Zorn, d. h. nicht etwa: zornig zu werden, sondern die Menschen merken zu lassen, daß sie durch ihre Thaten den Zorn Gottes verdienen; oder die Anzeigen zu geben, daß das Bewußtseyn der Menschen erwache und eine Besserung derselben erfolge. In der Geschichte des Pharao haben wir die deutlichsten Beispiele von den Anzeigen des Zornes Gottes.

καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ, und bekannt zu machen, was er vermag, was ihm möglich ist, d. h. was er mit den Menschen, welche so gewaltig seinem Willen mit ihrer Bosheit widerstreben, machen kann.

ἤνεγκεν, er trug, er ertrug, er wartete mit der Bestrafung jener Menschen.

ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ, mit vieler Langmuth. Obgleich nämlich jene Menschen es gar nicht verdient hatten, obgleich sie mit vollem Recht schon längst hätten bestraft werden sollen, wie es nach dem unerforschlichen Rathschlusse Gottes bestimmt ist (θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν cet.), so ertrug sie Gott dennoch mit vieler Langmuth, d. h. er ließ sie noch alle seine Güte und Gnade erfahren, er erzeigte ihnen noch immerfort wie seinen geliebtesten Kindern die größten Wohlthaten.

σκεύη ὀργῆς, Gefäße des Zorns, d. h. nicht etwa, welche als Gefäße des Zorns geschaffen sind, sondern welche sich selbst dazu gemacht haben, Gefäße, welche allen Zorn verdienen.

κατηρτισμένα heißt eigentlich: zubereitet, eingerichtet, vollendet, vollkommen gemacht. Allein so wie viele Zeitwörter, welche mit κατά zusammengesetzt sind, den Nebenbegriff haben, daß sie im schlechten Sinne zu verstehen sind: so findet dies auch hier Statt. καταρτίζω heißt demnach auch: übel zubereiten, schlecht machen, im bösen Sinne vollenden. Im Deutschen entspricht ihm das Wort **zurichten**, welches ebenfalls im guten und im bösen Sinne gebraucht wird. κατηρτισμένα kann deßhalb wohl am besten übersetzt werden durch: zugerichtet, und zwar im übeln Sinne, so daß es

allerdings eine Zubereitung und Einrichtung voraussetzt, aber eine entstellende, verunstaltende. Wodurch aber diese Gefäße des Zorns so zugerichtet sind, dies braucht keine Dogmatik zu beantworten; hier genügt die gesunde Vernunft. Ein Mensch, der eine klare Vorstellung von Gott hat, wird ihn nicht zum Schöpfer und Einrichter der Gefäße des Zorns machen. Von einem Voraus, Vorher bei diesem Zurichten ist in dem Worte κατηρτισμένα keine Spur vorhanden, und es kann deßhalb auch gar nicht mit dem folgenden προητοίμασεν verglichen werden.

εἰς ἀπώλειαν, zum Verlieren, nämlich aller ihrer höheren Kräfte und Fähigkeiten, wodurch sie das ewige Leben sich erwerben könnten, also zum Untergang, zu ihrer eigenen Vernichtung.

ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους, damit er bekannt mache den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen des Erbarmens. Dies ist der Endzweck Gottes, warum er die Berufenen erträgt (ἡμᾶς, οὓς καὶ ἐκάλεσεν). Denn auch die Berufenen sind Sünder gewesen, haben oft und schwer gesündigt, wie z. B. der Apostel an sich selbst ein Beispiel geben kann, indem er im Begriff stand, ein zweiter Pharao zu werden; und sie sind noch fortwährend Sünder und mangeln des Ruhms, den sie vor Gott haben sollten. Und dennoch ertrug auch sie Gott und erträgt auch sie noch fortwährend, damit er bekannt mache den Reichthum seiner Herrlichkeit an den Gefäßen des Erbarmens, einen Reichthum, der unerschöpflich ist, der immer überströmt aus seiner Fülle, wenn es auch die Menschen keineswegs verdienen. Die Herrlichkeit aber ist der Lohn, welchen Gottes Gnade einst ertheilen wird; die Herrlichkeit Gottes selbst, in welche die Gerechten eingehen werden. Der Reichthum dieser Herrlichkeit ist das reichliche, unverdiente Zutheilwerden derselben. Die σκεύη ἐλέους sind diejenigen, deren sich Gott erbarmt nach seinem Vorauswissen und Vorausbestimmen, oder überhaupt nach seinem ewigen Rathschlusse. Vgl. hierzu V. 18.

ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν, welche er schon vorher zubereitet hat zur Herrlichkeit. Wie dieses Vorherzubereiten zu verstehen sey, hat der Apostel schon ausführlich erklärt Kap. VIII, 29. 30.

οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς. Ueber die Construction dieser Worte haben wir schon oben gesprochen.

οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν. Dies be[illegible] sich

auf das Zeitwort ἐκάλεσεν. Gott hat uns berufen nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden.

Fassen wir nun die gegebene Erklärung zusammen, so wäre jene ganze Verbindung von Nebensätzen folgendermaßen zu übersetzen: Wenn aber Gott mit dem Willen, anzuzeigen seinen Zorn und bekannt zu machen, was er vermag, trug mit vieler Langmuth Gefäße des Zorns, zugerichtet zum Verderben, und auch uns, damit er bekannt mache den Reichthum seiner Herrlichkeit an Gefäßen des Erbarmens, welche er vorher zubereitet hat zur Herrlichkeit, uns, welche er auch berufen hat nicht allein aus den Juden, sondern auch aus den Heiden; — — — was werden wir nun sagen?

Wir sehen hier in dieser Satzverbindung einfach und kurz zusammengedrängt das rechte Verhältniß der göttlichen Regierung der Menschen ausgesprochen, so daß es nicht schwer fällt, die Frage V. 30 zu beantworten und zwar ganz so, wie sie V. 30 — 33 beantwortet wird. Die Regierung Gottes ist hier dargestellt als ein Tragen und Ertragen der Menschheit. Jeder Mensch ohne Ausnahme kann nur von der Gnade Gottes reden, die ihn fortwährend erträgt. Als Endzweck des Ertragens der Auserwählten wird angegeben: damit Gott bekanntmache den Reichthum seiner Herrlichkeit. Bei dem Ertragen der Gefäße des Zorns wird kein Endzweck angegeben, sondern der jedem Menschen bekannte unabänderliche Wille Gottes, welcher die Bestrafung der Sünde nothwendig macht. Es steht hier nur θέλων, d. i. der Wille Gottes, während dort ἵνα steht, welches den Endzweck anzeigt.

Nachdem wir auf diese Weise die eigentlichen Worte des Apostels Paulus auseinandergesetzt und erklärt haben, können wir nun zur Erklärung der eingeschalteten Citate V. 25 — 29 übergehen.

Im Ganzen betrachtet sind diese 5 Citate Stellen aus den Propheten, welche sich zum Theil auf die Heiden und zum Theil auf die Juden beziehen; und zwar beziehen sich die beiden ersteren, aus dem Propheten Hoseas citirten auf die Heiden, die drei letzteren aber, welche aus dem Jesajas citirt sind, auf die Israeliten. Es lassen sich also alle diese Citate zusammengenommen in zwei Theile zerlegen, welche durch δέ mit einander verbunden sind, während jeder Theil für sich seine Citate in der engsten Verbindung, gleichsam wie ein einziges Citat enthält, wie wir weiter unten zeigen werden. Dadurch erscheinen aber alle diese Citate als ein wohlzusammengesetztes Ganze,

und betrachtet man die anfangenden Partikeln dieser geordneten Verbindung von Citaten, so schließt sie sich auf das engste an die vorhergehenden Worte *οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν* an. Denn die Worte *ὡς καὶ ἐν τῷ Ὠσηὲ λέγει* sollen nur den Beweis von diesem Ausspruch des Apostels führen, daß Gott auch aus den Heiden sich etliche auserwählet habe, sowie nachher die V. 27 folgenden Worte *Ἡσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ·* cet. den Beweis führen, daß auch etliche von den Israeliten erwählt seyen.

Betrachten wir diese Citate nun im Einzelnen, um die obigen Behauptungen zu bestätigen. Das erste Citat, V. 25, ist aus Hos. 2, 25 genommen. Es ist der letzte Theil des Verses und heißt im Original: וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי עַמִּי־אַתָּה
Wörtlich übersetzt würde dies heißen: „ich liebe das, was nicht Geliebtes ist, und ich sage zu dem, was nicht mein Volk ist: mein Volk bist du!“ Das Zeitwort רִחַם ist hier in der Bedeutung lieben gebraucht, und zwar mit der zärtlichsten Mutterliebe. Das Femininum רֻחָמָה ist die Form, womit der Hebräer das abstracte Neutrum auszudrücken pflegt; also das Geliebte.

In der Zusammensetzung mit לֹא bedeuten beide Worte: das, was nicht Geliebtes ist, nämlich bei einer Mutter; also das, was nicht ihr eigenes Kind ist, und hier in dem vorliegenden Falle das, was nicht ein Kind Gottes ist, was nicht zu den Kindern Gottes gehört. Es entspricht also dieser Begriff vollkommen dem parallelen לֹא־עַמִּי, das, was nicht mein Volk, nicht Volk Gottes, nicht auserwähltes Volk ist. Das Uebrige ist leicht verständlich.

Aus dem Vergleich des Originals mit dem Citat des Apostels sieht man, daß der Apostel bloß dem Sinne nach citirt hat. Er hat das erste Glied des Parallelismus zuletzt gestellt und beide mehr conform gemacht, indem er das Zeitwort: „ich liebe“ verwandelte, seinem ersten Gliede entsprechend, in: „ich nenne Geliebte.“ Dadurch ist der Sinn keineswegs verändert worden, und jeder unparteiische Ausleger wird in diesem Ausspruche Gottes eine weissagende Verheißung erkennen, wodurch auch die Heiden zur Theilnahme an dem Reiche Gottes berufen sind. Denn obgleich dort von der Erneuerung des Volks Israel und Juda gesprochen wird, so ist doch durch jenen Ausspruch genau angegeben, [illegible]

jener Zuwachs geschehen soll, nämlich durch die Erwählung der Heiden, und das Volk Juda steht somit nur überhaupt in der Bedeutung: auserwähltes Volk, Volk Gottes, Kinder Gottes u. dgl.

Das zweite Citat, V. 26, ist aus demselben Propheten und aus demselben Kapitel genommen, nämlich aus II, 1; (nach der unrichtigen Abtheilung der lutherischen Uebersetzung I, 10) und ist ohne alle Verbindung angehängt, so daß man dasselbe mit dem vorhergehenden als nur ein einziges Citat ansehen kann. Denn die Worte: *Καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ, οὗ ἐῤῥήθη αὐτοῖς* gehören zum Citat und sind bloß eine Uebersetzung des Originals, welches also heißt: וְהָיָה בִּמְקוֹם אֲשֶׁר־יֵאָמֵר לָהֶם לֹא־עַמִּי אַתֶּם יֵאָמֵר לָהֶם בְּנֵי אֵל־חָי. Wörtlich übersetzt heißt dieses: „Und es wird seyn an dem Orte, an welchem gesagt wird zu ihnen: nicht mein Volk seyd ihr, wird gesagt zu ihnen: Kinder des lebendigen Gottes.“

Diese Stelle bezieht sich offenbar auf das Volk Israel; denn es geht unmittelbar vorher: „Und es wird seyn die Zahl der Söhne Israels wie der Sand am Meere, welcher nicht gemessen und nicht gezählt wird.“ Aber gerade diese sind es, welche schon lange aus dem Bunde Gottes herausgetreten waren und sich mit den Heiden vermischt hatten und selbst ganz und gar Heiden geworden waren, nicht im geringsten von den ächten Heiden, welche niemals ein auserwähltes Volk waren, unterschieden. Im Laufe der Zeiten hätte sich sogar der Name des Volkes der Israeliten verloren, wenn nicht das Volk Juda denselben nach seiner Rückkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft wieder hergestellt und aufbewahrt hätte. Alles, was unter den Heiden lebte, war mit den allerwenigsten Ausnahmen Heide geworden, von denen die Juden selbst gar nichts mehr wissen wollten, welche sie gar nicht mehr zu ihren Stammesgenossen zählten. Der Ausdruck des Propheten: an dem Orte, wo zu ihnen gesagt wird: „nicht mein Volk seyd ihr,“ beschreibt eben diesen Zustand des Volkes Israel, seine gänzliche Vermischung mit den Heiden und sein Wohnen unter denselben. Der Ort, wo zu ihnen gesagt wird: nicht mein Volk seyd ihr, ist alles Land der Erde außerhalb des gelobten Landes, und in allen Ländern der Erde wird demnach zu ihnen gesagt werden: Kinder des lebendigen Gottes; auf der ganzen Erde wird der Name Kinder G[illegible]ten, und zwar gerade bei den Menschen, welche Heiden

geworden sind, nicht bei denen, welche sich streng am Judenthum hielten. Dies ist der Sinn des Ausspruchs Gottes, und mit vollem Rechte konnte daher der Apostel diesen Ausspruch auf die Heiden beziehen.

Mit V. 27 beginnt der zweite Theil der Citatenverbindung. Der Apostel ist zwar bei der Einleitung desselben etwas aus seiner Construction gefallen, indem er ihn mit einem Hauptsatze einleitet, Ἡσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ, statt denselben mit einem Nebensatze, welcher der Einleitung des ersten Theiles entsprochen hätte, einzuleiten, etwa auf die Weise: und wie dagegen Jesajas ruft wegen Israels, oder auf ähnliche Weise. Aber da dieses Ungewöhnliche bloß die Anführung der Citate betrifft, und da der Apostel außerdem seine angefangene Construction streng im Auge behält, wie man aus V. 30 ersieht, so kann man es auch nicht als einen Fehler anrechnen. Man kann trotz dieser Freiheit in der Construction dennoch leicht den Zusammenhang übersehen, wenn man nur streng auf den Inhalt der Worte sieht.

Der Ausdruck κράζει, er schreit, wird häufig von dem Ausrufen der Propheten gebraucht; er bezeichnet ihr lautes Verkündigen der Offenbarungen Gottes. ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ, wegen des Israel, d.h. wegen des Volkes Gottes, um desselben willen, zu seinem Besten.

Die Stelle ist aus Jes. 10, 22 citirt, aber ebenfalls nicht wörtlich, sondern nur dem Sinne nach. Denn sie heißt wörtlich nach dem Original übersetzt: „Selbst wenn wäre dein Volk Israel wie der Sand des Meeres, das Zurückbleibende wird wiederhergestellt werden durch ihn,“ d. h. so wird doch nur das Zurückbleibende durch ihn, nämlich durch Gott (cf. Jes. 10, 21) wiederhergestellt oder errettet werden. Das Zurückbleibende (שְׁאָר) ist eigentlich das, was festsitzen bleibt, weil es schwer ist, oder weil es anklebt; also das Bleibende, das Festsitzenbleibende, das Ausdauernde, das an Gott Festhaltende. Oder es ist auch das, was zurückgehalten wird nicht durch seine eigene Eigenthümlichkeit und Kraft, sondern durch eine fremde, also das Zurückgehaltene, das Aufbewahrte, das Festgehaltene. In dieser letzteren Bedeutung hat es der Apostel genommen, indem er es mit τὸ κατάλειμμα übersetzt. Denn κατάλειμμα ist allerdings der Rest, aber auch insofern, als etwas vom Ganzen zurückgehalten, aufbewahrt wird. In dieser

Bedeutung kommt das Zeitwort *καταλείπειν* im nachfolgenden Verse 30 vor in der Zusammensetzung mit *ἐν*, sodann alleinstehend Kap. 11, 4. *τὸ κατάλειμμα* ist somit der Ueberrest der Juden, welchen Gott als ächte Juden unter der Menge der Schein-Juden bewahrt hat; und nur diese Wenigen werden errettet werden, wenn auch die Zahl der Uebrigen so groß ist als der Sand des Meeres.

Das folgende Citat in V. 28 hängt hier, wie auch im Original, unmittelbar mit dem Vorhergehenden zusammen. Denn es ist das Ende des 22sten Verses im 10ten Kapitel des Jesaias und der ganze 23ste Vers. Die Erklärung dieser Stelle hat manche Schwierigkeit und bedarf daher einer genaueren Berücksichtigung. Die Worte des Originals lauten: כִּלָּיוֹן חָרוּץ שׁוֹטֵף צְדָקָה׃ כִּי כָלָה וְנֶחֱרָצָה אֲדֹנָי יֱהוִה צְבָאוֹת עֹשֶׂה בְּקֶרֶב כָּל־הָאָרֶץ. In wörtlicher Uebersetzung heißen diese Worte in Verbindung mit dem Vorhergehenden: „den entschiedenen Beschluß ausführend (oder erfüllend, nämlich Gott) mit Gerechtigkeit. Denn einen Beschluß und eine Entscheidung wird Gott, der Herr der Heeresschaaren, machen in der Mitte des ganzen Landes.“ Diese Uebersetzung bedarf jedoch noch einiger Rechtfertigung, weil man gar Mannichfaches übersetzt hat. כִּלָּיוֹן kommt her von כָּלָה und bedeutet das Vorübergehen, Vergehen, Aufhören, die Vollendung, Beschließung, conclusio, den Beschluß, mit der Nebenbedeutung, daß dadurch etwas aufhöre, daß er das Endresultat sey, oder daß er das letzte Urtheil sey, welches entschieden ausgeführt wird. Paulus übersetzt dieses Wort mit *λόγος*, welches ebenfalls diese Bedeutung hat.

חָרוּץ ist das Participium Paul von חָרַץ, welches scheiden, spalten, entscheiden bedeutet; also: entschieden. Der Apostel übersetzt dieses Wort mit *συντέμνων*, wie man aus dem folgenden *συντετμημένον* schließen muß, welches die Uebersetzung von נֶחֱרָצָה ist. Abgesehen von der grammatischen Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Uebersetzung, wovon wir nachher reden werden, muß man wenigstens zugeben, daß *συντέμνειν* mit der angegebenen Bedeutung von חָרַץ, entscheiden, sehr nahe übereinstimmt; denn es hat allgemein anerkannt die Bedeutung verkürzen, abkürzen, kurz abmachen; eine Bedeutung, welche offenbar mit der angegebenen: entscheiden, sehr nahe ist.

שׁוֹטֵף ist das Participium Act. von שָׁטַף, welches bedeutet: sich ergießen, ausströmen, überströmen, überziehen, sodann durch Ueberströmen anfüllen, schnell erfüllen, plötzlich ausfüllen; und durch Ueberströmen wegspülen, reinigen, gewaltsam und reißend wegnehmen. In vorliegender Stelle paßt am besten die Bedeutung: schnell erfüllen. Der Apostel übersetzt συντελῶν, welches: zusammen vollendend, zugleich vollbringend, erfüllend bedeutet und insofern mit dem Original in der grammatischen Form wie in der Bedeutung sehr nahe übereinstimmt.

צְדָקָה wird übereinstimmend übersetzt: mit Gerechtigkeit, ἐν δικαιοσύνῃ.

כָלָה kommt von demselben Worte wie das oben erklärte כִּלָּיוֹן und stimmt auch in der Bedeutung mit diesem überein. Der Apostel übersetzt es wiederum durch: λόγος.

וְנֶחֱרָצָה, und Entscheidung. Dieses Wort kommt ebenfalls von dem oben erklärten חָרַץ her und ist im Participium Niphal, in der Femininalform, welche die Bedeutung eines abstracten Substantivs hat. Der Apostel übersetzt συντετμημένον, abgekürzt, kurz gemacht, schnell ausgeführt, und nimmt es also wohl als Participium im Niphal, aber er bezieht es auf כָלָה, was nach dem Original nicht richtig ist. Die übrigen Worte bedürfen keiner weiteren Rechtfertigung.

Uebersetzt man nun das griechische Citat des Apostels, indem man sich so viel wie möglich an die im Original gegebenen Bedeutungen der Worte hält, so erhält man Folgendes: „denn den Beschluß vollbringt er und führt er schnell aus mit Gerechtigkeit; dieweil einen schnell ausgeführten Beschluß der Herr machen wird an diesem Lande." Und vergleicht man nun beide Uebersetzungen, so ist eine gewisse Uebereinstimmung im Sinne nicht zu verkennen, aber zugleich stellt sich auch die freieste Benutzung des Originals heraus. Denn beide sagen aus, daß Gott seinen, im Vorhergehenden angegebenen Rathschluß über Israel bestimmt und schnell ausführen wird.

Diese Abweichungen des Apostels vom hebräischen Original finden aber ihre volle Erklärung, wenn man die Uebersetzung der LXX betrachtet. Es zeigt sich hier, daß der Apostel sein Citat aus dieser Uebersetzung genommen hat, indem dieselben wörtlich mit

den Worten des Apostels übereinstimmen. Es fragt sich jetzt nur, wie man diese Erscheinung zu erklären hat. Bisher stimmten alle Citate des Apostels aus dem alten Testamente mit dem hebräischen Original überein und kehrten sich nicht nach der Uebersetzung der LXX, hier aber und an noch mehreren später folgenden Stellen zeigt sich eine wörtliche Uebereinstimmung mit den LXX und eine Abweichung von dem hebräischen Original. Zur Beantwortung dieser Frage muß man offenbar annehmen, daß Paulus beide, das hebräische Original und die griechische Uebersetzung zugleich benutzte. Aber ein solches Verfahren hat gar nichts Unnatürliches oder Ungewöhnliches an sich. Im Gegentheil, es ist dies das allergewöhnlichste Verfahren. Man bedenke nur, wie es heut zu Tage geschieht mit dem Citiren von Stellen aus dem neuen Testamente. Wie oft werden in einerunddERselben Schrift einzelne Aussprüche des neuen Testaments nach der lutherischen Uebersetzung citirt und zugleich auch andere Stellen nach eigener Berichtigung des Verfassers durch wörtliche Uebersetzung des Originals. Stellen, welche in Jedermanns Mund gäng und gäbe sind, citirt man gewöhnlich nach der Uebersetzung, während man andere nach dem Original citirt. Dasselbe Verhältniß fand damals Statt. Die griechische Uebersetzung war allgemein verbreitet und bekannt, so wie es die lutherische Uebersetzung jetzt ist, und sie wurde eben so wie diese citirt, weil die hebräische Sprache nur noch den Gelehrten bekannt war. Der Apostel hält sich jedoch nicht an diese Uebersetzung, sondern citirt als ein des Originals sehr kundiger Schriftgelehrter sehr häufig nach dem hebräischen Texte, jedoch immer nur aus dem Gedächtniß.

Das letzte Citat V. 29 ist aus Jesajas 1, 9 genommen und stimmt genau mit dem Original und mit den LXX überein. Nur über die Uebersetzung σπέρμα ist Einiges zu bemerken. Im Hebräischen steht שָׂרִיד כִּמְעָט. Das Wort שָׂרִיד kommt in den verschiedensten Bedeutungen vor. Eigentlich heißt es etwas, das von einer größeren Masse oder Menge übriggeblieben oder zurückbehalten worden ist, während das Uebrige vernichtet, verzehrt oder zerstört wurde. Diese allgemeine Bedeutung modificirt sich nach den verschiedenen Mengen oder Massen, von welchen etwas übriggeblieben ist. So heißt es z. B. ein Entronnener, ein Geretteter,

Erhaltener, wenn die Rede von einem Kriegsheere ist, welches vernichtet worden ist; sodann das Saatkorn, welches der Landmann von dem ganzen Ertrag der Erndte absondert und zurückbehält, während er das Uebrige verzehrt oder verkauft; also die Aussaat, der Saamen. Cf. Hiob 20, 21. Und diese Bedeutung gilt auch an unserer Stelle. Cf. Rosenmüller zu Jes. 1, 9. Aus der angegebenen Grundbedeutung von שָׂרִיד läßt sich auch die Bedeutung des Wortes שְׂרָד ableiten, welches 4mal in Verbindung mit בֶּגֶד, Kleid, vorkommt, nämlich: 2 Mos. 31, 10; 35, 19; 39, 1. 41. Man übersetzt diese Worte gewöhnlich mit: Amtskleid, nämlich für den Hohenpriester, um damit im Heiligthum den Dienst zu verrichten, wie ausdrücklich hinzugesetzt wird. Sie haben aber diese Bedeutung eben dadurch erhalten, weil sie abgesonderte, besonders aufbewahrte Kleider waren, welche nicht mit den übrigen Kleidern im täglichen Gebrauche abgenutzt werden durften, sondern sorgfältig geschont werden mußten. שָׂרִיד כִּמְעַט heißt demnach: ein Ueberrest wie etwas Weniges, d. h. der kleinste Ueberrest, oder ein sehr kleiner Ueberrest, welcher in dem vorliegenden Falle wie das Saatkorn zur Aussaat einer neuen Anpflanzung, einer neuen Generation, dienen soll.

Der Sinn dieses letzten Citats ist somit dieser: „Es werden nur Wenige aus dem jüdischen Volke errettet oder auserwählet;“ und es stimmt demnach diese Stelle ganz mit der vorhergehenden V. 27 u. 28 überein. Eben dieser Uebereinstimmung wegen sind beide mit καὶ καθὼς verbunden. Denn hierdurch wird das letztere Citat ganz parallel mit dem ersteren gestellt, so daß beide gleichsam einen Parallelismus und dadurch ein eng verbundenes Ganze bilden.

Einige Ausleger wollen das Zeitwort προείρηκεν so auslegen, daß es bedeute: er hat es an einer frühern Stelle gesagt. Allein wenn jenes Zeitwort auch diese Bedeutung haben kann, so ist es doch nicht die gewöhnliche und so muß es dieselbe doch nicht hier haben. Paulus bekümmert sich bei seinen Citaten wenig darum, ob eins früher oder später steht, als das andere, und auch wir haben uns wenig darum zu bekümmern. Am einfachsten läßt man also jenem Worte seine eigentliche Bedeutung: voraussagen.

Wir haben nun die Menge der eingeschalteten Citate betrachtet und ihre Verbindung und Ordnung kennen gelernt. Sie schliessen sich eng an den V. 24 ausgesprochenen Satz an und bilden

unter einander ein geordnetes, gut geschlossenes Ganze, welches eben seiner Ordnung und seines Zusammenhangs wegen den V. 22 begonnenen Gedankengang keineswegs zerstört oder vergessen macht, sondern erläutert und mit Stellen der Propheten bestätigt. An diese nun so geordnete und zusammengesetzte Verbindung von Nebensätzen und Citaten schließt sich der ganz kurze Hauptsatz an: *Τί οὖν ἐροῦμεν;* V. 30. Um ihm gleichsam mehr Werth zu geben oder um ihn recht hervorzuheben, ist er in der Frageform ausgedrückt, einer Form, welche zu den außergewöhnlichen gehört und immer einen gewissen Affect voraussetzt und erregt, besonders wenn die Frage so plötzlich erhoben und gewissermaßen unerwartet erhoben wird, wie dies hier geschieht. Das Wörtchen *οὖν* entspricht dem lateinischen igitur und dem deutschen also, alsdann rc. und wird gebraucht, um nach Parenthesen und Einschaltungen die Verbindung wieder herzustellen. Der Sinn dieser Frage: was werden wir alsdann sagen? ist: wie werden wir alsdann urtheilen? werden wir alsdann noch Gott die Schuld unsers Schicksals oder des Schicksals der Juden zuschieben? Die Antwort auf diese Frage wird V. 30—33 gegeben.

Vers 30 u. 31.

So wie der Apostel fortwährend bei diesem ganzen Kapitel den Zustand der Juden und der Heiden im Auge hatte und seine ganze Darstellung darauf bezog, so drückt er sich nun auch in der Antwort auf die vorhergehende mehr allgemeine Frage ganz speciell in Beziehung auf die Juden und Heiden aus und zeigt hiermit, wie fest er stets seinen Gedankengang hält.

Anstatt aber nun geradeheraus zu antworten: „die Menschen oder die Juden haben die Schuld ihrer Ausschließung," wie er eigentlich im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden hätte sagen sollen (vergl., was wir oben über den Zusammenhang bei Vers 22—30 gesagt haben), spricht er mehr schonend und erzählt historisch den Verlauf der Begebenheiten, aber auf eine solche Weise, daß man daraus auf das deutlichste erkennen kann, wem die Schuld zuzuschreiben sey. Er erzählt deßhalb zuerst, was sich mit den Heiden begeben hat, um durch diesen Gegensatz die Schuld der Juden noch deutlicher hervorzuheben. Die Heiden, welche nicht die Gerechtigkeit erjagen, haben die Gerechtigkeit fest ergriffen, nämlich die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben ersteht.

Den Beisatz τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην setzt der Apostel zu τὰ ἔθνη hinzu des Gegensatzes wegen gegen die Juden, welche die Gerechtigkeit mit allen Kräften erjagten. διώκω heißt wörtlich: einem nachjagen, etwas verfolgen, um es zu erhalten. Das Verfolgen der Gerechtigkeit ist das Streben und Bemühen, dieselbe aus eigenen Kräften zu erlangen. Die Heiden, welche zum Christenthume übergegangen sind, sind dabei nicht der falschen Meinung gewesen, daß sie durch ihre eigenen Kräfte die Gerechtigkeit erlangen könnten. Wären sie dieser Meinung gewesen, dann wären sie nicht zum Christenthume, sondern zum Judenthume, in welchem diese Meinung herrscht, übergegangen, hätten aber alsdann auch nicht die wahre Gerechtigkeit erhalten, welche sie nun erhalten haben, nämlich die Gerechtigkeit aus dem Glauben.

Man muß hier wohl das Tempus des Zeitwortes διώκω beachten. Es steht im Präsens, weil es noch fortwährend geschieht. Gerade dadurch, daß die Heiden nicht die Gerechtigkeit erjagen, d. h. daß sie dieselbe nicht aus ihren eigenen Kräften erlangen zu können wähnen: gerade dadurch werden sie fortwährend Christen und erlangen fortwährend die wahre Gerechtigkeit. Ebenso zu beachten ist das μή. Dadurch erhält der verkürzte Adjectivsatz τὰ μὴ διώκοντα cet. die Natur eines Adverbialsatzes, so daß man ihn ansehen kann als einen solchen und übersetzen: obgleich sie nicht erjagen u. s. w. Als reiner Adjectivsatz müßte er die Negation οὐ haben.

Ferner ist noch zu beachten das Bild, welches der Apostel in V. 30 ausdrückt. Denn die Zeitwörter διώκειν und καταλαβεῖν sind durchaus bildliche Ausdrücke und sind hergenommen von der Jagd der Thiere. Das διώκειν ist das Verfolgen, Nachjagen, und das καταλαβεῖν ist das Fangen, Ergreifen, Gefangennehmen, Festnehmen.

Gerade im Gegensatz gegen das Volk der Heiden steht nun das Volk Israel. Dieses erjagt die Gerechtigkeit, es wähnt dieselbe durch seine eigene Kraft erlangen zu können, indem es sich ganz allein an das Gesetz hält und nur dieses zu erfüllen sich bemüht, und es erlangt dadurch niemals die wahre Gerechtigkeit, welche nur durch den Glauben an Jesus Christus und durch die dadurch entstehende Wiedergeburt eines neuen Lebens erlangt wird. Würde das Volk Israel eben so wie die Heiden verfahren, würde es nicht auf seine eigene Kraft sich verlassen, sondern die Vermitt-

lung durch Jesus Christus annehmen, dann würde es ebenfalls wie die Heiden die Gerechtigkeit erlangen.

νόμος δικαιοσύνης, das Gesetz der Gerechtigkeit, ist das Gesetz, welches die Gerechtigkeit enthält oder ausspricht, indem es sagt, was der Mensch thun und lassen soll. Das Volk Israel jagt diesem Gesetze der Gerechtigkeit fortwährend nach, aber es gelangt nie bis in dieses Gesetz hinein, οὐκ ἔφθασε εἰς νόμον δικαιοσύνης, d. h. es gelangt nie auf diesem seinem Wege in den Zustand, daß es sich in dem Gesetze der Gerechtigkeit befinde, so daß es aus sich selbst das Gesetz vollbrächte und vollkommen erfüllte.

φθάνειν εἴς τι heißt pervenire in aliquid, bis in etwas hinein gelangen; cf. Phil. 3, 16. Bis zu etwas oder bis an etwas gelangen heißt: φθάνειν ἐπί τι. Cf. Matth. 12, 28; 1 Theff. 2, 16; oder auch ἄχρι τινος. Cf. 2 Cor. 10, 14.

Vers 32 u. 33.

Der historische Bericht von dem Verlauf der Begebenheiten mit den Heiden und Juden, wie er V. 30 u. 31 in der Antwort auf die vorhergehende Frage gegeben ist, verlangt noch die Angabe des Grundes, damit man recht deutlich einsehe, sowohl an wem die Schuld liegt, als auch wodurch, durch welches Betragen sie schuldig geworden sind. Paulus appellirt hier wieder an das eigene Bewußtseyn der Menschen und fragt sie und läßt sie gleichsam sich selber richten. Der erste Theil des 32sten Verses besteht aus lauter Ellipsen. Zu der ersten, zu der Frage: Διατί; muß aus dem Vorhergehenden ergänzt werden οὐκ ἔφθασε εἰς νόμον δικαιοσύνης. Zu der zweiten und dritten, Ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμου, muß ergänzt werden: διώκει νόμον δικαιοσύνης. Das Volk Israel jagt nach dem Gesetz der Gerechtigkeit nicht, wie es darnach jagen sollte, nicht durch den Glauben an Jesus Christus, nicht durch die Annahme dieses Mittlers, sondern es thut, als ob es keinen Mittler brauchte, als ob es sich selber genug sey; es verwirft den Mittler und will nur durch sich selbst, durch seine eigenen Kräfte, durch seine Thaten und Werke, durch die Werke des Gesetzes die Gerechtigkeit erlangen, da es doch niemals ebendiese Werke vollbringt, noch vollbringen kann.

ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμου, sondern als ob durch die Werke des Gesetzes. Das ὡς gibt dem Satze die Bedeutung, daß es doch

nicht geschieht, daß es ein bloßer Vorwand, ein bloßes Vorgeben der Juden ist, in der Wirklichkeit aber gar nicht stattfindet. Denn in der That vollbringt ja keiner die Werke des Gesetzes, wie er sie vollbringen sollte, und erjagt also auch in der That gar nicht im geringsten die Gerechtigkeit.

ἐκ πίστεως und ἐξ ἔργων νόμου sc. διώκει, es erjagt sie aus dem Glauben — — aus den Werken des Gesetzes, d. h. aus dem Zustande des Glaubens heraus, in dem Zustande des Glaubens sich befindend und von da aus die Gerechtigkeit erjagend, von wo aus sie allein erjagt werden kann. Ebenso: aus dem Zustande der Werke des Gesetzes heraus, nämlich in diesem Zustande sich befindend, aber freilich nur scheinbar, nur gleichsam (ὡς) und von diesem falschen Zustande aus die Gerechtigkeit erjagend. Die Juden haben sich also offenbar durch ihre eigene Schuld in ein sehr schlechtes Verhältniß gestellt. Sie, die das Gesetz der Gerechtigkeit vor Augen haben und schon von Kindheit an besitzen, sollten am besten wissen, daß ihnen etwas fehle zur Erlangung der Gerechtigkeit; sie sollten viel mehr, als die Heiden, nach ihrem Mittler sich sehnen und dessen Vermittlung annehmen. Aber durch den Uebermuth und die Bosheit ihres Herzens haben sie das einzig wahre Mittel, die Gerechtigkeit zu erlangen, verworfen, und man kann sagen: sie haben Anstoß genommen an dem Stein des Anstoßes und an dem Fels des Aergernisses, welcher vielmehr der Grundstein des Tempels der Gerechtigkeit und der Fels der Erhebung zur Herrlichkeit Gottes seyn sollte und es auch wirklich für die Heiden geworden ist; woraus auf das augenscheinlichste erhellt, daß nur die Juden selbst die Schuld ihrer Verstoßung haben.

Dies ist es, was der Apostel mit den Worten ausdrückt: Προσέκοψαν γὰρ τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος. Dieser Ausdruck ist ein von Jesajas an der Stelle gebrauchter, wo er dieses Betragen der Juden weissagend vorherkündigt, Jes. 8, 14. Paulus erinnert sich dieser Weissagung und weist darauf hin als auf eine Bestätigung seiner Aussage. Ueber dies Citat selbst, wie es Paulus gibt, ist jedoch noch Einiges zu bemerken. In dieser Gestalt findet sich keine Stelle in der ganzen heiligen Schrift. Dagegen findet sich eine Stelle Jes. 28, 16, welche heißt: „Siehe! ich lege in Zion einen Stein, einen Stein der Prüfung (einen Probirstein), eine kostbare Ecke der Grundlage, festgegründet; der Vertrauende

wird nicht beschämt." Wegen des Reichthums der abweichenden Uebersetzungen wollen wir diese Uebersetzung kurz rechtfertigen. Das erste אֶבֶן ist Object zum Zeitwort יִסַּד. Das zweite אֶבֶן ist Status constructus zum folgenden Substantiv בֹּחַן, die Prüfung, gehörig. Beide Worte heißen also zusammengenommen ein Stein der Prüfung, ein Prüfungsstein, ein Probirstein. Die beiden folgenden Wörter פִּנַּת יִקְרַת sind ebenfalls der Status constructus von פִּנָּה יְקָרָה, die kostbare Ecke, der kostbare Eckstein; und dieser Status constructus gehört zu dem folgenden Substantiv מוּסָד, der Grund, die Grundveste, Grundlage eines Gebäudes. Beide Begriffe zusammen heißen demnach: eine kostbare Ecke der Grundlage. Das zweite Wort מוּסָּד ist ein Participium im Pyal von יָסַד, uud heißt: fest gegründet. Die Bedeutung des letzten Wortes יָחִישׁ ist eigentlich: er wird roth gemacht, was aus verschiedenen Ursachen geschehen kann, z. B. aus schneller Bewegung oder aus Schaam. Höchst willkührlich ist dem Worte חוּשׁ im Hiphil die Bedeutung: fliehen, gegeben worden.

Außer dieser Stelle, welche zum Theil mit dem Citat des Apostels übereinstimmt, findet sich aber noch eine andere Stelle, wo ebenderselbe, welcher hier nach seinem Werthe so hoch geschildert wird, ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Aergernisses genannt wird. Es heißt nämlich Jes. 8, 14: und er wird seyn zum Heiligthum und zum Stein des Anstoßes und zum Fels des Aergernisses &c.

Aus der Vergleichung beider Stellen ergibt sich, daß Paulus beide zusammengeschmolzen hat, und zwar gewiß, weil er aus dem Gedächtniß citirte. Er konnte dies aber mit vollem Rechte, da in beiden Stellen von Einemunddemselben die Rede ist, nämlich von dem verheißenen Erretter der Menschheit.

Ueber die messianische Weissagung der beiden Stellen, ob sie anzunehmen sey oder nicht, kann hier nicht gestritten werden.

Zehntes Kapitel.

Vers 1.

Nachdem der Apostel bei der Widerlegung der Einwürfe, welche gegen seine allgemeine Darstellung von der Ausschließung der Juden und Erwählung der Heiden im 9ten Kapitel erhoben werden konnten, bis zu dem Resultate gekommen war, daß die Juden die Schuld sich selber zuzuschreiben hatten: so spricht er sich jetzt im 10ten Kapitel über diese Schuld der Juden ausführlicher aus. Er thut dies besonders wegen der Wichtigkeit dieses Gegenstandes, insofern nämlich das Beispiel der Juden nicht bloß zur Belehrung, sondern auch zur Warnung dienen kann für jeden einzelnen Menschen. Denn alle Menschen sind von Natur dazu geneigt, ihrer eigenen Kraft alles Mögliche zuzuschreiben und dieselbe für hinreichend zur Erwerbung der Gerechtigkeit zu halten; alle Menschen haben also von Natur den Fehler, welcher der Grund der Ausschließung der Juden wurde.

Weil der Apostel gegen die Juden sprechen muß, so rechtfertigt er sich zuerst, daß er nicht aus Haß spreche, sondern im Gegentheil aus der größten Liebe. In der Anrede Ἀδελφοί zeigt sich schon der Affect der Liebe, welcher das ganze Wesen des Apostels durchdringt. Cf. VII, 1.

Die εὐδοκία ist die Hinneigung, die Neigung. Die Neigung meines Herzens, spricht der Apostel, ist auf die Errettung, auf das Heil der Juden gerichtet. Diese Errettung der Juden ist gleichsam seine ganze, seine innigste Neigung, eine rechte Herzensneigung, welche aus der Eigenthümlichkeit seines Herzens entstanden ist.

Ebendieselbe Richtung, nämlich auf die Errettung der Juden hat auch sein Gebet, welches er zu Gott emporrichtet um ihretwillen. ὑπὲρ αὐτῶν gehört bloß zu dem Begriff ἡ δέησις ἡ πρὸς τὸν θεόν, nicht auch zu dem vorhergehenden ἡ εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας. Der Apostel betet für alle Menschen, er bittet für alle

seine Gemeinden, er bittet auch für die Juden. Sein Beten ist ein mannichfaltiges Bitten, ein sehr verschiedenes Flehen zu Gott; es ist auch zugleich ein Flehen für die Juden, und die Richtung desselben, sein Hauptziel, ist ihre Errettung.

Vers 2.

Dieser Vers gibt den Grund seiner Herzensneigung und seines Flehens an. Dieser Grund ist ihr Eifer für Gott. Paulus wünscht zwar die Errettung aller Menschen und deren Aufnahme in das Christenthum; aber seine menschliche Neigung geht doch hauptsächlich auf diejenigen, welche Gott fürchten und nach Gott sich richten, wie das die Juden thaten.

Μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς, denn ich bezeuge ihnen, ich gebe ihnen das Zeugniß, ich muß ihnen zugestehen, daß ꝛc. Gerade weil der Apostel die Juden von dieser Seite genau kennt, indem er ja selbst ein Jude war und also aus eigener Erfahrung spricht: gerade deßhalb hat er eine besondere Neigung zu ihnen und wünscht von ganzem Herzen ihre Errettung.

ζῆλος θεοῦ, ein Eifer Gottes, d. h. ein solcher Eifer, dessen Gegenstand Gott ist. Die Juden wollen Gott gefallen, sie wollen seinen Willen vollbringen; aber sie thun dies Alles: *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν*, d. h. nicht nach der Erkenntniß, nicht nach der richtigen Erkenntniß, nicht wie es die Einsicht in die Sache und die Erkenntniß derselben verlangt, also nicht auf die rechte, vernünftige Weise.

Vers 3.

Das Unrichtige, Verkehrte des Eifers der Juden besteht darin, daß sie gerade, indem sie nach Gerechtigkeit streben, die wahre Gerechtigkeit verachten. Sie wollen sich durch ihre eigenen Kräfte gerecht machen und verwerfen das einzig wahre Mittel, die einzig wahre Kraft zur Gerechtigkeit; und zwar thun sie dieses nicht aus Edelmuth, wie etwa ein edler Mensch durch sich selbst etwas zu erstreben sich bemüht und fremde Hülfe ausschlägt, sondern sie thun es deßhalb, weil sie sich eine eigene Idee von der Gerechtigkeit gebildet haben, weil sie glauben, das sey die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, was ein Mensch thun könne, was er hinsichtlich der Tugenden zu leisten vermöge, was nicht über seinen Kräften liege. So wie fortwährend der gewöhnliche Mensch denkt, daß die Tugend

und Heiligkeit nur insoweit ausgeübt werden müsse, als es Menschen möglich sey: so dachten auch die Juden bei ihrem Streben nach Gerechtigkeit, bei ihrem Beobachten des Gesetzes. Sie bedachten gar nicht, daß gerade das Unmögliche von den Menschen gefordert werde, und zwar nicht aus einer brutalen Tyrannei Gottes, sondern weil es sowohl in der Natur der Tugend und Heiligkeit liegt, daß sie ganz vollkommen, nicht nach irgend einer Unfähigkeit beschränkt und bedingt ausgeübt werde, als auch weil es in der ursprünglichen Schöpfung des Menschen lag, daß er die Tugend und Heiligkeit ohne Mangel und Rückstand ausüben konnte. Besonders deutlich ist diese Forderung des Unmöglichen in der ganzen Bergpredigt ausgesprochen, und gerade dieses Unmögliche ist die Gerechtigkeit Gottes, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt und wornach die Menschen nothwendig streben müssen. Das Menschen Mögliche ist die Gerechtigkeit der Menschen, die eigene Gerechtigkeit, welche niemals das Ziel des Strebens seyn darf, weil dieses eine Verachtung Gottes, eine Unterordnung seiner Gerechtigkeit unter die eigene Gerechtigkeit voraussetzt.

Etwas Unmögliches ist aber die Gerechtigkeit Gottes nur für den Menschen, der vom Weibe geboren wird; etwas Mögliches wird sie für den wiedergeborenen Menschen. Und wenn auch bei diesem ein gewisser Rückstand hinsichtlich der vollkommenen Ausübung der Tugend und Heiligkeit übrig bleibt während dieses zeitlichen Lebens, so ist doch gerade durch seine Wiedergeburt die Gerechtigkeit Gottes seiner eigenen Gerechtigkeit übergeordnet, ja seine eigene Gerechtigkeit wie Dreck geachtet und in den Koth getreten, und nur allein die Gerechtigkeit Gottes das Ziel, wornach er strebt und dessen Erreichung seine Seele begehrt, tief bekümmert über die mangelhafte Ausübung der Gerechtigkeit, stets ringend und kämpfend mit allen Kräften nach der vollkommenen Ausübung derselben, flehend um neue Kraft und Zuwachs des neuen Lebens, aber auch getröstet durch den Ausspruch Gottes: Laß dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig! Die Gnade Gottes mit ihrer ganzen Macht und mit ihrem ganzen Reichthum ist bei den Wiedergeborenen der Ersatz jenes Rückstandes an der Gerechtigkeit Gottes; sie ist aber dieser Ersatz nicht bei dem Nicht-Wiedergeborenen, und zwar nicht aus Ungerechtigkeit gegen denselben, sondern weil sie nur bei dem Wiedergeborenen ein

Leben vorfindet, in dem sie mächtig seyn kann, das aus ihr geboren ist und eben dadurch ihrer ganz empfänglich ist, und weil sie unmöglich ersetzen kann, wo gar kein Begehren nach Ersatz, vielgeschweige ein Annehmen desselben vorhanden ist. Denn wäre bei den Nicht-Wiedergeborenen ein Begehren nach Ersatz der mangelhaften Erfüllung der Gerechtigkeit und Heiligkeit, dann wäre auch ein Begehren nach der Gerechtigkeit Gottes vorhanden und somit auch die Wiedergeburt, der Eintritt in das Christenthum.

Nach dieser kurzen Uebersicht der diesem Verse zu Grunde liegenden Begriffe wird es leicht seyn, das Einzelne zu verstehen. Wörtlich übersetzt heißt er: „Denn indem sie nicht erkennen die Gerechtigkeit Gottes und die eigene Gerechtigkeit aufzustellen suchen, haben sie sich nicht untergeordnet unter die Gerechtigkeit Gottes.“ Dieses Nicht-Unterordnen haben wir im Obigen erklärt. Es ist die Voraussetzung für das Bemühen, die eigene Gerechtigkeit aufzustellen. Wo dieses Bemühen stattfindet, da ist vorauszusetzen, daß auch dieses Nicht-Unterordnen stattfindet, und wo dieses herrscht, da herrscht auch eine übermüthige Verachtung der Gerechtigkeit Gottes.

Das Nicht-Erkennen der Gerechtigkeit Gottes ist aber bei den Juden um so weniger zu entschuldigen, da sie vor allen Völkern der Erde am meisten zur Erkenntniß derselben hingeführt wurden.

Vers 4.

Das, was in V. 3 ausgesagt ist, wird nun wieder durch V. 4 begründet. Paulus hatte V. 3 gesagt, die Juden hätten sich nicht der Gerechtigkeit Gottes untergeordnet, hätten ihr nicht gehorcht. Wenn sie ihr wirklich sich untergeordnet, ihr gehorcht hätten, dann wären sie auch sogleich Christen geworden; denn das Ende, das Ziel und die Vollendung des Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit für jeden, der da glaubt, d. h. Christus ist es, auf welchen alles Einzelne des Gesetzes hinzielt, und welcher das Unvollkommene des Gesetzes, das, was es nicht bewirken konnte, vollendet, indem er die Möglichkeit verschafft, selig zu werden, Allen, welche glauben, allen Menschen ohne Unterschied. Das Gesetz schreibt ja die Gerechtigkeit vor, aber es gibt dem Menschen keine Kraft, sie wirklich ganz vollkommen zu erstreben; es läßt ihn hülflos dastehen. Christus dagegen gibt dem Menschen jene Kraft zur Erfüllung des Gesetzes, zur vollkommenen Erstrebung der Gerechtigkeit, welche das Gesetz

vorschreibt. Für den, welcher das Gesetz erfüllen will, und welcher wahrhaft die Gerechtigkeit des Gesetzes erkannt hat, für den ist es durchaus nothwendig, sich an Christus anzuschließen, um von ihm die Kraft zur Vollendung der Gerechtigkeit des Gesetzes zu erhalten.

παντὶ τῷ πιστεύοντι, für jeden, welcher glaubt. Der Glaube ist nun nach der Erlösung Christi die Bedingung, unter welcher die Kraft zur vollkommenen Gerechtigkeit erworben wird.

Vers 5.

Inwiefern Christus das Ziel und die Vollendung des Gesetzes sey, wird nun gezeigt, und zwar aus den Aussprüchen der heiligen Schrift selbst. Zuerst führt der Apostel eine Stelle an, welche ausspricht, daß nur der, welcher das Gesetz ganz und gar vollbringt, selig wird. Er thut dies, um zu zeigen, wie das Gesetz nicht genüge, sondern seine Vollendung erwarten lasse und wegen seiner strengen Sprache gerade die größte Sehnsucht nach seiner Vollendung errege.

Die angeführte Stelle ist aus 3 Mos. 18, 5 genommen und zeigt deutlich die Forderung des Gesetzes und sein ganzes Verfahren, wie es bloß vorschreibt und befiehlt, ohne Hülfe und Kraft zu geben.

γράφει. Die meisten Ausleger nehmen an, es stehe hier das Simplex statt des Compositi, nämlich statt καταγράφει, er beschreibt. Allein Paulus pflegt sich immer sehr bestimmt auszudrücken und hat es nicht in seiner Gewohnheit, die Wörter nach Belieben zu gebrauchen und zu vertauschen; und so hat er es auch hier nicht gethan. Es ist vielmehr das Wort γράφει, er schreibt, hier ganz an seinem rechten Orte, und es wäre höchst fehlerhaft, wenn καταγράφει dastände. Denn von einer Beschreibung findet sich auch nicht das Geringste, sondern nur von einem Schreiben, einer Aussage. Man ist aber zu jener falschen Erklärung gekommen dadurch, daß man τὴν δικαιοσύνην als Object zu γράφει zog, da es doch nur ein absoluter Accusativ ist. Moses beschreibt nicht die Gerechtigkeit, sondern er schreibt hinsichtlich der Gerechtigkeit, anbelangend die Gerechtigkeit, κατὰ τὴν δικαιοσύνην.

τὴν ἐκ τοῦ νόμου, die Gerechtigkeit, welche aus dem Gesetz ist, aus ihm entsteht und also durch die Erfüllung des Gesetzes erworben werden kann.

αὐτά geht auf das vorhergehende Wort חֻקֹּתַי, meine Gesetze. Ebenso das folgende ἐν αὐτοῖς, durch sie.

Vers 6—8.

Mit diesem sechsten Verse beginnt eine der schwierigsten Stellen dieses Briefes, deren Sinn die Ausleger gewöhnlich als zweifelhaft oder nur ungenügend darstellen. Will man zu einem erwünschten Resultate kommen, so muß man unabhängig von den vorhandenen Erklärungen und ohne vorgefaßte Meinungen zu Werke gehen.

Aus einzelnen Worten des V. 6, 7 und 8 sieht man, daß der Apostel auf eine Stelle des alten Testamentes anspielt, indem er einzelne Aussprüche dieser Stelle benutzt und in derselben Ordnung in seinen Gedankengang einwebt. Wir müssen deßhalb wohl jene Stelle betrachten und ihren Sinn erklären, damit wir daraus abnehmen können, inwiefern sich auf diese Stelle anspielen läßt. Die Stelle steht 5 Mos. 30, 11 — 14 und lautet in wörtlicher Uebersetzung also: „Denn dieses Gebot, welches ich dir heute geboten habe, ist nicht zu hoch für dich und ist nicht zu entfernt. Es ist nicht im Himmel, um zu sprechen: wer wird uns hinaufsteigen gen Himmel und wird es uns holen, damit wir dasselbe hören und thun? Und es ist nicht vom Jenseits dem Meere, um zu sprechen: wer wird uns hinübergehen nach dem Jenseits des Meeres und wird es uns holen, damit wir dasselbe hören und thun? Denn sehr nahe bei dir ist das Wort, es ist in deinem Munde und in deinem Herzen, um es zu thun."

Es beziehen sich diese Worte auf die ganze Gesetzgebung Gottes und, wie man bald sieht, wenn man die Worte genauer betrachtet, so sollen sie nichts Anders, als nur den Gedanken aussprechen, daß alle diese Gesetze zusammengenommen nichts Neues, nichts Außerordentliches und nichts dem Menschen Fremdes seyen, sondern daß sie nur der Ausspruch desselben Gesetzes seyen, welches in aller Menschen Herzen lebt, und welches sie täglich aussprechen, wenn sie über die Verhältnisse des Lebens urtheilen.

Der Ausdruck: „es ist nicht im Himmel" ist bildlich zu nehmen für: es ist nicht zu erhaben über den Kräften des menschlichen Geistes, so daß es nicht erreicht und verstanden werden könnte. Es liegt vielmehr ganz innerhalb des menschlichen Geistes, es ist demselben von Natur eingepflanzt und bleibt unzerstörbar in demselben.

Der Mensch kann also nicht sagen: wo finde ich Jemanden, der mir das Hocherhabene des Gesetzes erklärt? Er braucht nur sein eigenes Herz zu fragen und die Aussprüche seines eigenen Mundes in den verschiedenen Lebensverhältnissen zu beobachten.

Der andere Ausdruck: „es ist nicht vom Jenseits hinsichtlich des Meeres" ist ebenfalls bildlich und heißt soviel als: es ist nicht zu entfernt, nämlich von deinem Standpunkte; es ist nicht zu weit von deinen jetzigen Lebensverhältnissen verschieden, daß dein Leben nicht ganz nnd gar darnach geordnet und geregelt werden könnte. Es ist vielmehr die Grundlage aller Lebensverhältnisse der Menschen, und es ist die einzig sichere und feste Grundlage, indem alles, was diesem Gesetze nicht gemäß ist oder ihm gänzlich widerspricht, auch die von ihm berührten Lebensverhältnisse wankend macht und zerstört. Der Mensch darf also nicht sagen: wo finde ich Jemanden, der das Fremdartige dieses Gesetzes in den Kreis meiner Lebensverhältnisse hineinzieht und Alles gehörig ordnet? Es ist vielmehr etwas ganz Einheimisches, es ist ganz nahe bei ihm, in seinem Herzen und in seinem Munde, und alle seine Lebensverhältnisse beruhen auf demselben, wenn sie überhaupt einen festen Grund und Boden haben.

Die ganze Stelle hat demnach den Zweck, den Menschen aufmerksam zu machen, wie alle einzelne Gesetze der mosaischen Gesetzgebung nur dem allgemeinen Sittengesetze angehören, wie sie in seinem Bewußtseyn, in seinem Geiste und Gemüthe begründet sind. Die Ausdrücke, welche zu diesem Zwecke gebraucht werden, sind sehr stark und bildlich, prägen sich aber auch gerade deßhalb dem Gedächtnisse desto besser ein, stellen die Sache auffallend und deutlich dar und können darum sehr füglich zu einem ähnlichen Zwecke benutzt werden, um nämlich ebenso etwas, was in dem menschlichen Geiste begründet ist, zum Bewußtseyn und zur Anerkennung zu bringen. Ein solcher Fall tritt hier ein. Eben so wie dort Moses hinsichtlich der Gerechtigkeit des Gesetzes ins Bewußtseyn und zur Anerkennung brachte, daß dies Alles in dem menschlichen Geiste und Gemüthe begründet sey, ebenso will Paulus hinsichtlich der Gerechtigkeit des Glaubens zum Bewußtseyn bringen, daß dies Alles ebenso in dem Geiste und Gemüthe der Menschen begründet sey. Er bedient sich hierzu nicht ganz derselben Worte, denn Moses hat keine Silbe von *ἄβυσσος* und von einem *καταβαί-*

νειr. Aber man sieht, Paulus hat gleichsam den Moses nachgeahmt und sich soviel als möglich derselben Worte bedient. Die Veränderung, welche Paulus mit den Worten des Moses vornimmt, richtet sich nach der Verschiedenheit dessen, was er zur Anerkennung bringen will. Moses handelt von der Gerechtigkeit aus dem Gesetze, Paulus dagegen von der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Der Grund nun, worauf die letztere beruht, ist die Erlösung, welche durch Jesus Christus geschehen ist, und gerade diese ist es demnach, welche in Anerkennung zu bringen ist.

Es soll zum Bewußtseyn gebracht werden, daß die Erlösung und Versöhnung mit Gott, dieses allgemeine Verlangen der ganzen Menschheit, wirklich zu Stande gekommen ist, gerade so, wie die Menschen nach gesunden, klaren Begriffen von ihrem Zustande dieselbe verlangen müssen, nämlich durch einen Mittler, der für uns in den Tod geht und den Tod überwindet. Hinsichtlich der Erlösung haben jene Worte: „Wer wird in den Himmel hinaufgehen" nun auch nicht mehr ganz dieselbe Bedeutung, wie hinsichtlich des Gesetzes, welche wir oben auseinandergesetzt haben; sondern sie bedeuten hier: wer wird die Erlösung zu Stande bringen und vollenden, wer wird uns mit Gott versöhnen dadurch, daß er in den Himmel sich erhebt, oder wer wird unser Mittler seyn? Die Forderung an den Mittler, daß er sich in den Himmel erhebt, liegt ganz in dem Bewußtseyn der Menschen begründet. Wollte man aber jetzt noch immer diese Frage aussprechen, nachdem doch die Versöhnung wirklich geschehen ist, so hieße dies die historischen Thatsachen der Erlösung läugnen und sowohl nicht anerkennen, daß Christus wirklich gen Himmel gefahren ist, als auch überhaupt die Himmelfahrt desselben als etwas für ihn Unmögliches ansehen, so daß also Christus als ein irdischer Mensch, als von dieser Erde entstanden und nicht vom Himmel abstammend angesehen wird.

In diesem hier angegebenen Sinne sagt der Apostel: „Die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben entsteht, spricht: sprich nicht in deinem Herzen: wer wird hinaufgehen in den Himmel? Das ist Christum herabführen." Denn das Herabführen ist ein Erniedrigen, ein Heruntersetzen, welches sowohl durch das Läugnen der geschehenen Himmelfahrt, als auch durch das Absprechen der Möglichkeit derselben durch Christus geschieht. Wer aber dieses thut, der verletzt offenbar die Grundlage des Glaubens, durch welchen wir

die Gerechtigkeit erwerben können, und es liegt deßhalb nothwendig in dem ganzen Wesen der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben entsteht, daß sie ein solches Verfahren verbietet. Es wäre gerade der Tod dieser Gerechtigkeit, oder es könnte gar kein Glauben entstehen und somit auch gar keine Gerechtigkeit erworben werden, wenn der Mensch in seinem Herzen spräche: wer wird hinaufgehen gen Himmel, oder mit andern Worten: wer wird mein Mittler seyn? Denn diese Frage ist hier nicht anzusehen als eine Frage des ängstlichen Herzens, welches nach seinem Mittler sucht, sondern es ist die Frage eines Menschen, der sich in seinem Zustande wohl befindet und sich nicht daraus begeben mag und es deßhalb für unmöglich hält, daß er erneuert und umgeschaffen werden könnte; oder der da wähnt, daß der Mensch, so wie er vom Weibe geboren werde, in seinem naturgemäßen Zustande sich befinde und darin bleiben müsse und nur zu thun brauche, was seine sogenannten natürlichen Kräfte erlauben.

Was nun den Zusammenhang dieses Ausspruchs der Gerechtigkeit des Glaubens mit dem Vorhergehenden betrifft, so erhellt, wenn man noch die folgenden Verse bis V. 9 incl. hinzunimmt, daß Paulus hier die Forderungen der beiden Gerechtigkeiten gegen einander stellt. Die Gerechtigkeit aus dem Gesetze, von welcher der Apostel im Vorhergehenden gesprochen hatte, fordert, alle Gesetze zu thun, und verspricht alsdann das ewige Leben. Die Gerechtigkeit aus dem Glauben fordert, zu glauben an die geschichtlichen Thatsachen der Erlösung und verspricht dadurch das ewige Leben (V. 9). Beide versprechen demnach dasselbe; aber die erstere fordert, was der Mensch nicht leisten kann, und weist ihn dadurch auf die Forderungen der letzteren hin, welche sich als Mittel darstellen, um die Forderungen der ersteren zu erfüllen, so daß also von dieser Seite betrachtet Christus, insofern er die Grundbedingung der Gerechtigkeit des Glaubens ist, als die Vollendung des Gesetzes (τέλος νόμου V. 4) erscheint.

V. 6 steht somit im engsten Zusammenhange mit V. 5 und mit den nachfolgenden Versen 7, 8 u. 9 und bildet mit diesen zusammen den Beweis davon, daß Christus die Vollendung des Gesetzes ist (V. 4).

In diesem Abschnitte V. 5—9 sieht man zugleich, in welchem Sinne Christus τέλος νόμου genannt wird. Paulus beweist seinen

Ausspruch V. 4 dadurch, daß er die Forderung der Gerechtigkeit, die aus dem Gesetze entstehen will, hinstellt, welche sich durch sich selbst als unerfüllbar von den Menschen erweisen und noch etwas Anderes gleichsam erwarten, um erfüllt werden zu können. Gegen diese unerfüllbaren Forderungen stellt nun der Apostel das Andere auf, was die Erfüllung derselben möglich macht, und zwar stellt er es gerade so auf, daß seine Forderungen sogleich als erfüllbar erscheinen. Vorausgesetzt wird hierbei alles Einzelne des Christenthums oder überhaupt schon die genaue Bekanntschaft mit demselben, so daß es bloß der Andeutungen bedarf, um die ganze Heilsanstalt des Christenthums sogleich vor die Seele zu rufen; ebenso wie im vorhergehenden V. 5 schon die Bekanntschaft mit dem ganzen Gesetze vorausgesetzt und nur durch Fürwörter auf die Menge der Gebote hingedeutet wird.

Zufolge dieser Erklärung kann nicht davon die Rede seyn, daß Paulus die Worte des Moses allegorisire oder deute auf die Gerechtigkeit des Glaubens, da sie eigentlich auf die Gerechtigkeit aus dem Gesetze gehen. Es findet nichts der Art Statt, sondern nur eine freie Benutzung der sehr treffenden Worte des Moses.

Von dem zweiten Ausdrucke V. 7: *Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;* hat jene Stelle 5 Mos. 30, 11 — 14 durchaus nichts. Statt dessen hat sie einen andern Ausspruch: „Wer wird uns hinübergehen nach dem Jenseits des Meeres?" dessen Bedeutung wir oben erklärt haben. Paulus konnte diesen Ausspruch hier nicht gebrauchen, weil er nicht zum Bewußtseyn bringen will, daß die Erlösung nichts für das gegenwärtige Leben Fremdartiges sey, sondern daß sie wirklich auf die von dem menschlichen Geiste selber verlangte Weise geschehen sey, nämlich durch das freiwillige Dahingeben in den Tod von Seiten des Mittlers. Indem sich nun Paulus eng an jenen Ausdruck des Moses hinsichtlich der äußeren Form anschließt, verändert er dabei die Worte selbst und den zu Grunde liegenden Gedanken nach seinem Zwecke. Die Erlösung ist kein neues Gesetz oder etwas Gesetzartiges, welches mit dem natürlichen Leben vereint werden soll, und Paulus kann daher nicht so wie Moses fragen, sondern die Erlösung ist vielmehr gerade das Mittel, durch welches jenes scheinbar fremdartige Gesetz in das Leben vollkommen eingeführt werden kann, und Paulus hat daher hier nur nach der Möglichkeit der Art und Weise zu fragen, wie diese

Erlösung, dieses Mittel, verwirklicht wurde. Möglich ist diese Verwirklichung nur allein durch den Tod des Menschen der Sünde, durch das Eingehen in den Tod, und zwar, weil es durch einen Mittler geschehen muß, durch das freiwillige Eingehen des Mittlers in den Tod; und die Frage muß demnach heißen: wie ist es möglich, daß der Mittler, oder daß Jemand in den Tod eingeht? oder: wer wird eingehen in den Tod? Und diese Frage ist es, welche der Apostel hier V. 7 aufstellt. Denn der Ausdruck εἰς τὴν ἄβυσσον, ist nur bildlicher Ausdruck für εἰς τὸν θάνατον. Die Unterwelt ist ja eben der Aufenthalt oder die Welt der Todten, und hinab in diese Welt der Todten gehen heißt nichts Anders, als: in den Tod selbst eingehen oder sterben.

Wer aber hinsichtlich der geschichtlich geschehenen Kreuzigung und Auferstehung Christi so fragt, der läugnet offenbar, daß Christus wirklich gestorben oder wirklich in die Welt der Todten eingegangen sey, und führt also Christus aus dieser Welt der Todten herauf, ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.

Nachdem der Apostel auf diese Weise in V. 6 u. 7 die Forderung der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben entsteht, negativ ausgedrückt oder gesagt hatte, was nicht geschehen soll, so drückt er nun V. 8 diese Forderung positiv aus, und zwar ganz mit denselben Worten, welche Moses gebrauchte. Den Sinn dieser Worte haben wir oben erklärt. Durch ihre Anwendung auf die Erlösung wird dieser Sinn nur sehr wenig modificirt. Es ist nämlich jetzt unter dem Begriffe τὸ ῥῆμα das Wort, die Predigt oder Verkündigung der Erlösung zu verstehen, wie sogleich aus dem nachfolgenden Satze erhellt; und der Sinn jener Worte ist demnach jetzt: die Verkündigung der Erlösung liegt dir sehr nahe, sie findet überall bei dir Anschließungspunkte, in deinem Munde, d. i. in deinen Worten, und in deinem Herzen, d. i. in deinen Gedanken. Das zum Theil etwas Gezwungene des Ausdrucks dieser Gedanken liegt darin, daß sich der Apostel an die gegebenen Worte hält.

Nach dieser Erklärung der einzelnen Verse, soweit sie als Citat angesehen werden können, müssen wir noch die Frage berücksichtigen, warum wohl Paulus sich an jene Stelle des Moses angeschlossen habe. Zwar gehören ja diese Worte auch zu der Sprache des Gesetzes, aber es sind nur natürliche Ermahnungen, sie enthalten nicht selbst die Forderung des Gesetzes. Die eigentliche For-

derung des Gesetzes ist im vorhergehenden Citate V. 5 ausgesprochen, und zu dieser verhalten sie sich wie die liebevollen Ermahnungen und Rathschläge eines Freundes, oder eines Vaters, welcher gern sieht, daß sein Kind die nothwendigen Forderungen des Gesetzes zu seinem Heile befolgt. Und wenn nun der Apostel sich dieser Aussprüche bedient, so kann er es schon wegen ihres liebevoll ermahnenden Charakters gethan haben; hauptsächlich aber hat er es wohl deßwegen gethan, damit man sieht, daß die Sprache der Gerechtigkeit, die aus dem Glauben entsteht, keine neue, ungewöhnliche sey, und daß sie nichts Außerordentliches und für die Menschen Unmögliches fordere, sondern daß sie nur die ermahnende Sprache des Gesetzes rede, oder nur auf die Weise spreche, wie das Gesetz da spricht, wo es keine Forderungen stellt. Selbst die strengste Forderung der Glaubensgerechtigkeit ist nur die liebevoll ermahnende Sprache der Gesetzesgerechtigkeit.

Betrachtet man aber diese Forderungen der Glaubensgerechtigkeit selbst, so fordern sie nichts Anders, als den Glauben an die geschichtliche Thatsache der durch Christus vollbrachten Erlösung, aber auch einen wirklichen Glauben, welcher nicht in einem gleichgültigen Geschehenseynlassen der Erlösung und einem sorgenlosen Dabeibewendenseynlassen besteht, sondern in einer Aneignung derselben, in einem Annehmen der hierin dargebotenen Gnade. Der Glaube, wie er hier verlangt wird, ist nicht ein ruhiges Zusehen zu jener geschichtlichen Thatsache, sondern ein Wollen jener Gnade, ein herzliches Begehren darnach und ein Aneignen derselben durch die Kraft des Willens. „Unser Glaube, sagt die Apologie der Augsburger Confession, ist kein Wissen, sondern eine Zustimmung zu der Verheißung Gottes, durch welche uns aus Gnade wegen des Verdienstes Christi die Vergebung der Sünde und die Rechtfertigung dargeboten wird. Er ist keine Kenntniß davon, sondern ein Wollen und Annehmen der dargebotenen Verheißung der Sündenvergebung und Rechtfertigung." (Cf. de justificatione: Quid sit fides justificans.) Und Melanchthon sagt in seinen Locis comm. „Fides est fiducia applicans nobis beneficium Christi" — und „fiducia est motus in voluntate, quo voluntas in Christo acquiescit."

Durch diesen Glauben wird ein neues Leben in dem Menschen erzeugt, wie wir dies in dem Buche **von den Sacramenten der christlichen Kirche** im Zusammenhange dargestellt haben, und es

empfängt so der Mensch die Fähigkeit, das, was ihm vorher unmöglich war, jene Forderung des Gesetzes zu erfüllen und die Gerechtigkeit zu erwerben, die vor Gott gilt, und somit auch die ewige Seligkeit zu ererben, welche eben das Gesetz verspricht. Sehen wir nun auf das Ganze V. 5 — 8 zurück, so haben wir darin einen vollkommenen Beweis des Ausspruches im vorhergehenden Verse, daß Christus das Ende, die Vollendung des Gesetzes sey. Denn V. 5 ist die Forderung des Gesetzes ausgesprochen, welche für den Menschen seiner Natur nach unerfüllbar ist. In den folgenden Versen aber (6, 7 u. 8) ist das Mittel zu der Erfüllung jener Forderung gegeben, also das Mittel zur Vollendung der Gerechtigkeit des Gesetzes; und dieses Mittel ist die Erlösung durch Christus.

Was noch den Schluß des 8ten Verses betrifft, nämlich die Worte *Τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, ὃ κηρύσσομεν*, so sind diese ganz ebendieselbe Erklärung, welche wir oben von dem Worte *ῥῆμα* gegeben haben, was es nämlich hier in Bezug auf die Erlösung bedeutet. Wir sagten oben, es bedeute die Verkündigung der Erlösung, und Paulus sagt, es bedeute das Wort des Glaubens, welches wir kündigen. Beides ist einerlei; denn das Wort des Glaubens ist ebensoviel als der Gegenstand des Glaubens, und dies ist eben die Erlösung.

Vers 9.

Der 9te Vers ist nur ein Nebensatz und gehört zu dem vorhergehenden Hauptsatz *Τοῦτ᾽ ἔστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, ὃ κηρύσσομεν*. Er gibt kurzgefaßt den Inhalt des *ῥῆμα τῆς πίστεως, ὃ κηρύσσομεν* an: das Wort des Glaubens, welches wir verkündigen, besteht darin, daß du selig wirst, wenn du bekennst mit deinem Munde den Herrn Jesum und glaubst mit deinem Herzen, daß Gott ihn auferweckt hat von den Todten.

Paulus spricht hier selber aus, was wir schon vorher bei den vorhergehenden Versen ausgesprochen haben, daß nämlich dieser Glaube die Bedingung der Seligkeit sey.

Vers 10.

Der 10te Vers schließt sich eng an den 9ten an und gibt den Grund der daselbst gebrauchten Ausdrucksweise an. Paulus hatte nämlich V. 9 nicht bloß gesagt: wenn du glaubst 2c., wirst du selig,

sondern er hatte auch hinzugesetzt: wenn du mit deinem Munde bekennst den Herrn Jesum. Die nächste Veranlassung dazu bot ihm der mosaische Ausdruck, den er sich V. 8 angeeignet hatte, in welchem ebenfalls Mund und Herz genannt werden. Aber Paulus hätte bloß aus dieser Veranlassung nicht so geschrieben, wenn nicht noch ein viel bestimmterer Grund ihn dazu vermocht hätte. Und dieser Grund wird eben in V. 10 angegeben.

So wie sich die Seligkeit (σωτηρία) zur Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) verhält, so verhält sich das Bekennen mit dem Munde (ὁμολογεῖν στόματι oder ἐν τῷ στόματι) zu dem Glauben mit dem Herzen (πιστεύειν καρδίᾳ oder ἐν τῇ καρδίᾳ). Die Seligkeit ist die Folge der Gerechtigkeit und richtet sich nach dem Grade der Gerechtigkeit. Ebenso ist das Bekennen mit dem Munde die Folge von dem Glauben mit dem Herzen und zeigt an, von welcher Art der Glauben sey. Wer den Herrn Jesum bekennet, der hat auch den rechten Glauben in seinem Herzen, der glaubt auch wirklich mit seinem innersten Leben an Christus, an den von den Todten Auferstandenen, der auch ihn einst in das Leben einführen wird.

Wohl ist schon die Forderung des Glaubens genug, aber das Bekenntniß mit dem Munde ist sodann eingeschlossen in jene Forderung des Glaubens und wird zugleich mit gefordert; denn es ist die erste, die leichteste Aeußerung des Glaubens, sein erstes Heraustreten in die Wirklichkeit. Wer nicht einmal mit dem Munde bekennt, wie kann der mit der That bekennen, wie kann der also emporwachsen zur Herrlichkeit des ewigen Lebens, welches nur durch die Thaten der Gerechtigkeit, durch das Wirken und Thätigseyn in dem Leben des Glaubens erworben wird? Mit vollem Rechte sagt demnach der Apostel: „Mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Munde wird bekannt zur Seligkeit."

Vers 11.

Aus der Darlegung der Schuld der Juden, wie es Paulus von V. 1 an bis V. 10 gethan hat, ergibt sich, daß sie nur hätten glauben müssen, um eben so wie die Heiden die Gerechtigkeit zu ergreifen. (Vergl. IX, 30 u. 31.) Es schließt sich diese Darlegung der Schuld der Juden auf das engste an an die vorhergehende kurze Angabe ihrer Schuld Kap. IX, 32 und 33 und ist gleichsam nur eine weitere Ausführung dieser beiden Verse oder eine Er-

klärung des Satzes: προςέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προςκόμματος V. 32, und zwar deßwegen, damit man sieht, daß niemand Anderes, als sie selbst, auch an diesem Anstoßen an dem Stein des Anstoßes Schuld sey. Das Gesetz selbst mußte sie zu Christus hinführen, und es bedurfte nur des Glaubens an ihn, um die Seligkeit zu erwerben (V. 1 — 10). Die Forderung der Glaubensgerechtigkeit ist nicht etwas Unmögliches (V. 8 u. 9), da ja selbst die Heiden sie erfüllt haben, wie schon vorher gezeigt worden ist.

Gerade durch den letzten Theil des V. 5 — 10 geführten Beweises hat nun der Apostel auch die letzten Worte seines zu beweisenden Satzes V. 4 παντὶ τῷ πιστεύοντι bewiesen. Denn diese Forderungen der Gerechtigkeit des Glaubens sind ganz allgemein erfüllbar; kein Mensch ist dazu unfähig, Niemand ist ausgeschlossen, jeder, der da glaubt, kann selig werden, er braucht nicht vorher Jude oder sonst etwas gewesen zu seyn, und für jeden, der da glaubt, ist Christus die Vollendung des Gesetzes, τέλος νόμου, in dem angegebenen Sinne dieses Wortes. Es lag dem Apostel daran, jenen Satz V. 4 gerade in dieser Ausdrucksweise mit dem Beisatze παντὶ τῷ πιστεύοντι zu beweisen, weil gerade dieses sein vollständiger Ausdruck ist, und die Ausführung des Beweises V. 5—10 genügt vollkommen der Absicht des Apostels. Besonders führt der letzte Vers (V. 10) den aufmerksamen Leser zu dem Schlusse hin, daß alle Menschen ohne Ausnahme durch den Glauben an Christus selig werden könnten, und am Schlusse der ganzen Beweisführung V. 10 muß man also nothwendig hinzudenken: ergo τέλος νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι, quod erat demonstrandum.

An diesen nothwendig hinzuzudenkenden Schluß des ganzen Beweises, und somit an den oben V. 4 aufgestellten Hauptsatz schließt sich nun V. 11 auf das engste an; denn er ist nur die Bestätigung dieses Hauptsatzes V. 4 durch eine Stelle der heiligen Schrift. Es ist aber diese Stelle dieselbe, welche Paulus schon oben bei der kurzen Angabe der Schuld der Juden angeführt hat (Kap. IX, 33); und es ist dieser Vers demnach gleichsam als eine Hindeutung auf das schon Gesagte (auf IX, 33) anzusehen, und es zeigt auch diese Stelle wieder, wie streng der Apostel seinen Gedankengang ganz festhält.

Die angeführte Stelle ist oben bei Kap. IX, 33 schon erklärt

und bestätigt vollkommen, was der Apostel V. 4 — 10 bewiesen hat. Wir glaubten aber etwas ausführlicher über diesen Vers sprechen zu müssen, weil man beliebte, den Zufall die Feder des Apostels regieren zu lassen.

Vers 12.

So wie der Apostel seinen oben V. 4 aufgestellten Satz durch V. 11 mit den Worten der heiligen Schrift begründet hatte, eben so begründet er ihn jetzt mit Vernunftgründen. Die Vernunft erkennt keinen Unterschied an zwischen den einzelnen Menschen, sie hält jeden gleich fähig zur Erwerbung der Seligkeit, und sie muß jeden für gleichberechtigt zum Himmelreich ansehen, vorausgesetzt, daß er alle Bedingungen, die dazu gefordert werden, erfüllt. Zwischen Juden und Griechen ist kein Unterschied der Natur; die einen sind nicht fähiger, als die anderen, sondern es ist bloß ein Unterschied der Gnade. Die Juden sind erwählet zum Volke Gottes, aber ihr Vorzug besteht nicht in ihrer Natur, sondern in der ihnen erzeigten Gnade, von welcher jedoch die Heiden durchaus nicht ausgeschlossen sind durch Gott, sondern allein durch sich selbst. Sobald die Heiden die Gnade Gottes ergreifen, sobald findet auch nicht mehr dieser Unterschied Statt.

Diese Gedanken drückt der Apostel kurz und bündig im 12ten Verse aus. Er sagt zuerst: „Es ist kein Unterschied zwischen Jude und Grieche,“ und er beweist dieses damit, daß nur Ein Gott ist, welcher der Herr, der Schöpfer und Vater Aller ist, und der da reich ist für Alle, die ihn anrufen.

Die Worte *ὁ αὐτὸς κύριος πάντων* cet. können nur auf Gott gehen, nicht auf Christus. Es gäbe gar keinen Sinn, wenn man diese Worte auf Christus beziehen wollte. Ebenso sind die folgenden Benennungen *κύριος* in diesem Kapitel nur allein auf Gott zu beziehen.

Vers 13.

Der letzte Theil des 12ten Verses, *ὁ γαρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν*, welcher die Begründung des ersten Theiles, *Οὐ γάρ ἐστι διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος*, war, wird im 13ten Verse durch eine Stelle der heiligen Schrift wiederum begründet. Diese Stelle steht Joel 3, 5. Der Prophet Joel schildert in dem vorhergehenden Verse die Zeit

vor dem Weltgerichte ganz in Uebereinstimmung mit der Weissagung Christi bei den Evangelisten und mit der Offenbarung des Johannes und sagt nun im Anfange des 5ten Verses: „Und es wird seyn, jeder, der anrufen wird den Namen Gottes, wird errettet werden.“ Im folgenden Theil des 5ten Verses gibt er sodann die Gründe und Mittel der Errettung an, nämlich die Erlösung durch Jesus Christus, welche zu Jerusalem geschah. Der Sinn jener Worte ist ganz allgemein der: Jeder, welcher den wahren Gott anbetet und den wahren Gottesdienst ausübt, wird von dem Untergang, welcher allem Anderen bevorsteht, errettet werden. Denn das Anrufen des Namens Gottes ist als die Aeußerung des ächt religiösen Lebens anzusehen. Der Name Herr, κύριος, geht aber hier nur allein auf Gott, da im alten Testament Christus niemals Herr genannt wird. Das Errettetwerden ist hier nicht gleich Erlöstwerden durch Christus, sondern es setzt die ganze Erlösung und die Annahme derselben voraus als seine Grundbedingung. Nach dem ganzen Zusammenhang jener Stelle bei dem Propheten sind nur die Erlösten durch Jesus Christus zugleich diejenigen, welche wahrhaft den Namen Gottes anrufen und dadurch errettet werden.

Vers 14 u. 15.

Um den Zusammenhang dieser und der folgenden Verse mit dem Vorhergehenden einzusehen, darf man sich nicht bloß an Einen oder an ein Paar der vorhergehenden Verse halten, sondern man muß den ganzen größeren Abschnitt von Kap. IX, 1 an und besonders den letzten Theil desselben von Kap. IX, 19 an, oder die Widerlegung des letzten Einwurfs, τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε; berücksichtigen. Paulus hatte in diesem letzteren Abschnitte darzuthun, wie Gott allerdings tadeln könne, obgleich Alles von ihm vorausgewußt und vorausbestimmt sey, und wie die ganze Schuld der Gottlosigkeit und der daraus folgenden Ausschließung aus dem Reiche Gottes allein an den Menschen selber liege. Paulus hat dieser Aufgabe fortwährend entsprochen, wie unsere gegebene Erklärung der vorhergehenden Verse darthun kann. Auch die ausführlichere Darlegung der Schuld der Juden Kap. X, 1 ff. hatte keinen anderen Zweck, als um jener Aufgabe zu genügen; und nachdem er nun zuletzt die Grundforderung zur Seligkeit, wie sie jeder erfüllen kann, aufgestellt hatte, mußte er seinem Zwecke

gemäß auch zeigen: 1) wie Gott auch dafür gesorgt habe, daß den Menschen jene Grundforderung bekannt würde, und 2) wie es wiederum auch hinsichtlich dieser Sorge Gottes die Schuld der Menschen sey, wenn sie dennoch jener Grundforderung nicht entsprachen. Paulus war aber zu jenem Einwurfe Kap. IX, 19 gekommen durch den vorher von ihm abgeleiteten Satz, daß es durchaus nicht auf das Laufen und Rennen der Menschen ankomme, sondern allein auf Gottes Willen, auf seinen unerforschlichen Rathschluß. (Vgl. besonders Kap. IX, 14 — 18.) Dieser Gedanke bildet die Grundlage seiner ganzen Darstellung, und er muß ihn überall festhalten und aus allen seinen Sätzen soviel als möglich durchleuchten lassen, damit seine Widerlegung jenes Einwurfes in Uebereinstimmung mit dem vorhergehenden Ideengange stehe, aus welchem eben der Einwurf entsprungen ist. Aus diesem Grunde muß jener erste Punkt, welchen Paulus zu zeigen hat, wie nämlich Gott auch dafür gesorgt habe, daß den Menschen jene Grundforderung zur Seligkeit bekannt würde, von dem Gedanken als von seiner Grundlage ausgehen, daß dabei alles Laufen und Rennen der Menschen nichts bewirken könne, sondern daß es hier wiederum bloß auf den Willen Gottes ankomme.

Gerade so verfährt nun der Apostel in den beiden vorliegenden Versen. Statt aber in erzählender Satzform zu schreiben: Auch dafür hat Gott gesorgt, daß die Menschen jene Grundforderung zur Seligkeit erfüllen und ihn, den wahren Gott anrufen und anbeten könnten, und zwar selbst ehe sie noch daran dachten und ehe sie noch das geringste Verlangen darnach hatten, indem er es war, welcher die Verkündiger des Weges zur Seligkeit aussandte und auf diese Weise zum Bewußtseyn der Menschen brachte, was ihnen Noth thue; — statt also auf diese erzählende Weise zu schreiben, stellt der Apostel diese Gedanken in der Sprache des Affects, in lauter Fragen auf, welche jeder Leser sogleich bejahen muß, und welche sowohl kürzer als auch eindringlicher die Sache darstellen. Sich eng an den letzten Ausspruch V. 13 haltend fragt er: „Wie nun werden sie anrufen, an den sie nicht glauben? Wie aber werden sie glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie aber werden sie hören ohne Verkündiger? Wie aber werden sie verkündigen, wenn sie nicht gesendet werden?“ Der Sinn dieser Fragen ist offenbar dieser: Selbst dieses Anrufen Gottes, dieser

Weg zur Seligkeit beruht nicht auf dem Laufen und Jagen der Menschen, sondern allein auf dem Rathschlusse Gottes. Denn wenn Gott nicht Verkündiger seines Namens erweckt und ausgesendet hätte, so könnten sie nicht von ihm hören und somit auch nicht an ihn glauben und ihn nicht anrufen. Aber dieser Sinn bildet nur die Grundlage, den Grundcharakter des ganzen Gedankenganges, welcher hier sehr stark durchleuchtet durch den eigentlichen Zusammenhang der Gedanken. Was Paulus eigentlich im Zusammenhange seiner Gedanken sagen will, ist dies: daß Gott wirklich Verkündiger seines Namens ausgesendet habe, damit die Menschen ihn erkennen, an ihn glauben, ihn anrufen und somit selig werden könnten. Diesen Sinn haben wir oben als den ersten Punkt angegeben, und hieran würde sich sodann ganz einfach der zweite Punkt anschließen: daß aber die Menschen durch ihre eigene Schuld diese Verkündiger des Namens Gottes nicht hörten und also aus dieser Fürsorge Gottes nicht den Vortheil zogen, welchen sie davon hätten ziehen können.

Es fragt sich nun, ob denn Paulus wirklich diese beiden Punkte hier durchgeführt habe. Was den zweiten betrifft, so möchte dieser leicht erkennbar seyn in V. 16 — 21, wie noch durch die nachfolgende Erklärung dieser Verse deutlich gemacht werden soll. Aber auch der erstere läßt sich leicht erkennen, wenn man das Citat aus dem alten Testamente (V. 15) noch mit jenen vorhergehenden Fragen verbindet. Denn dieses Citat drückt offenbar die Freude der Menschen über das wirkliche Auftreten der Verkündiger des Weges zur Seligkeit aus. Die Stelle selbst steht Jes. 52, 7. Im vorhergehenden Verse verheißt Gott, daß er seinen Namen bekannt machen wolle und im Gegensatz gegen die falschen Propheten selbst reden wolle. Und in Bezug auf diese Verheißung ruft nun der Prophet gleichsam im Namen des ganzen Volkes aus: Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße des guten Boten, der da Frieden ausruft, der da Gutes verkündigt, der da Errettung ausruft, der da spricht zu Zion: König ist dein Gott! Dieses freudige Zurufen des Propheten ist als eine weissagende Bestätigung jener Verheißung Gottes anzusehen. Der Prophet sieht die Verheißung schon erfüllt und freut sich, als wenn er in der Zeit ihrer Erfüllung lebte. Daß sie aber wirklich erfüllt wurde, davon sind alle Propheten Zeuge, indem gerade diese es waren, durch welche Gott selbst sprach.

Paulus nimmt diese Worte, als seyen sie ausgesprochen bei der wirklichen Erfüllung jener Weissagung, was er auch mit allem Rechte thun kann, und fügt nun diese Stelle, welche also eine Bestätigung der Verheißung Gottes, daß er seinen Namen bekannt machen wolle, enthält, zu jenen Fragen hinzu: Wie werden sie hören ohne Verkündiger? Wie aber werden sie verkündigen, wenn sie nicht gesandt werden? Durch die Hinzufügung dieses bestätigenden Citats ist demnach gleichsam der Satz hinzugefügt: „wie es denn auch wirklich geschehen ist.“ Fügt man nun aber den Gedanken: wie es denn auch wirklich geschehen ist, zu jenen Fragen hinzu, so drücken sie offenbar den Sinn aus, welcher als der erste Punkt angegeben wurde, daß nämlich Gott auch dafür gesorgt habe, daß den Menschen die Grundforderung zur Seligkeit bekannt würde.

Wir mußten uns weitläufiger über den Zusammenhang dieser Verse erklären, weil derselbe häufig falsch ausgelegt wird. Paulus redet hier noch ganz allgemein in Bezug auf alle Menschen, sowie er auch in den vorhergehenden Versen ausdrücklich von der ganzen Menschheit spricht. Auch wenn er vom Glauben spricht, meint er hier noch den allgemeinen Glauben an Gott, nicht aber den bestimmten christlichen Glauben. Auch dieser allgemeine Glaube entsteht nur durch die Verkündigung, und die Verkündigung wiederum nur durch die Sendung Gottes.

Was die einzelnen Wörter dieser Verse betrifft, so bedürfen diese keiner weiteren Erklärung. Das Citat ist hier nicht nach den LXX, sondern nach dem hebräischen Original.

Vers 16.

Nachdem der Apostel in den beiden vorhergehenden Versen die Fürsorge Gottes aufgestellt hatte, so geht er nun zur Darstellung der Schuld der Menschen über hinsichtlich dieser besondern Fürsorge Gottes. Obgleich Gott so umfassend für alles gesorgt hat, was zum Heile der Menschen nothwendig ist, so haben die meisten doch dies nicht benutzt.

Ἀλλά bildet hier den Gegensatz gegen die beiden vorhergehenden Verse. Zwar hat Gott so viel gethan, aber (ἀλλά) die Menschen haben nicht gehorcht ꝛc.

ὑπήκουσαν, sie haben gehorcht, sie sind gefolgt, d. h. sie haben angenommen die Verkündigung des Namens Gottes, welche ihnen die Gesandten Gottes brachten.

τῷ εὐαγγελίῳ, der guten Bothschaft. Diese gute Bothschaft ist hier noch keineswegs die Bothschaft der durch Christus geschehenen Erlösung, das, was man κατ' ἐξοχήν das Evangelium nennt, sondern Paulus hatte im vorhergehenden Citat sich des Wortes εὐαγγελίζειν bedient, und er nennt nun das, was jene Boten verkündigen, ganz consequent τὸ εὐαγγέλιον.

Die geschichtliche Thatsache von dem Ungehorsam der Menschen, welche der ganze Zustand der Menschheit bezeugt, bestätigt der Apostel durch eine Stelle aus Jesajas, in welcher dieser Prophet klagt, daß so wenig auf seine Verkündigung gehört und derselben kein Glauben geschenkt werde. Die Stelle steht Jes. 53, 1 und wird auch von Johannes citirt im Ev. Kap. 12, 38, um zu zeigen, wie der Unglaube der damaligen Juden die vollkommenste Erfüllung jenes Ausspruchs der Propheten sey. Wenn schon die Juden sich so betrugen gegen die Verkündiger des Namens Gottes, wie viel mehr mögen die Heiden sich des hier ausgesprochenen Tadels schuldig gemacht haben!

Vers 17.

Dieser Vers enthält einen Schluß aus dem vorhergehenden kurzen Abschnitte V. 14 — 16. Paulus zieht diesen Schluß, um in den folgenden Versen desto bestimmter die Schuld der Menschen darzustellen. Man darf deßhalb diesen Vers nicht von dem Folgenden trennen, sondern muß ihn in die engste Verbindung damit setzen.

ἄρα, also. Paulus stellt diesen Schluß auf, den man gerade als Einwurf gegen seine Behauptung von der Schuld der Menschen machen könnte, und gesteht diesen Schluß vollkommen zu. Das ἄρα hat demnach hier den Sinn: „freilich, allerdings, wohl." Paulus will nämlich sagen: Also kommt allerdings wohl der Glaube aus der Verkündigung, die Verkündigung aber durch den Auftrag Gottes; aber dies vermindert die Schuld der Menschen keineswegs. (Vgl. die Erklärung des folgenden Verses.)

ἀκοή ist der Ruf, die Bekanntmachung, die Verkündigung.

ῥῆμα ist die Sprache, das Gesprochene, und hier die Sprache Gottes, sein Ausspruch, sein Befehl; cf. V. 8; sein Auftrag und Gesetz.

Vers 18.

Paulus stellt mit diesem Verse einen adversativen Satz gegen den vorhergehenden Schluß auf, um zu zeigen, daß durch jenen

Schluß diejenigen Menschen, welche der frohen Bothschaft nicht Folge leisteten (V. 16), keineswegeś eine Entschuldigung erhalten. Der Zusammenhang der Gedanken ist dieser: Obgleich es ganz allein auf den Rathschluß Gottes ankommt, daß den Menschen sein Name verkündiget wird: so sind doch diese Menschen, die jetzt ungläubig sind, dadurch nicht weniger schuldig, weil ihnen wirklich die Verkündigung zukam und sie also die Predigt von Gott wirklich hörten.

ἀλλά bildet den Gegensatz gegen ἄρα. Wohl kommt der Glaube u. s. w., aber dennoch werden sie dadurch nicht schuldlos. Anstatt aber dieses Urtheil auszusprechen, daß es dennoch die Schuld der Menschen sey, wenn sie nicht glaubten, fragt vielmehr der Apostel gleichsam nach dem Vergehen selbst und überläßt dem Leser, das Urtheil auszusprechen. Denn er schreibt: „Aber ich sage: haben sie etwa nicht gehört?" weil sie nämlich nicht glauben; und er läßt Gott selbst für sich sprechen und diese Frage beantworten, woraus sodann Jedermann die Schuld der Menschen anerkennen muß.

Ueber Μενοῦνγε siehe die Bemerkung zu Kap. IX, 20. Es steht hier in seiner ursprünglichen Bedeutung: „zwar doch wenigstens" und enthält eine bejahende Behauptung der vorhergehenden Frage. Es steht aber hier nicht allein, sondern leitet den folgenden Satz ein und ist demnach mit dem Folgenden zu übersetzen: „Zwar ist doch wenigstens ausgegangen u. s. w." Das Wörtchen μέν, zwar, gesteht zu, daß Einige oder Alle, welche jetzt ungläubig sind, nicht die Verkündiger des Namens Gottes gehört haben; und mit den beiden Partikeln οὖν und γέ, also doch wenigstens, wird angeführt, was als Ersatz jenes M ngels stattfand. Wenn auch diese Leute die Verkündigung der frohen Bothschaft nicht hörten, so ist doch wenigstens ausgegangen u. s. w. — Auch kann man das μέν οὖν auf das Vorhergehende beziehen und das γέ allein auf das Folgende, so daß es hieße: Zugestanden (μέν) also (οὖν), daß sie nicht hörten, so ist wenigstens (γέ) ausgegangen u. s. w.

Das Citat, welches hier der Apostel anführt, und womit er Gott für sich sprechen läßt, ist aus Psalm 19, 5 entnommen. Der 19te Psalm gehört zu den schönsten und erhabensten und schildert in höchst dichterischer Sprache die Offenbarungen Gottes durch die Natur. Wer hat jemals die Psalmen gelesen und hat sich nicht gefreut über die herrlichen Worte: Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Macht seiner Hände verkündigt die Veste, u. s. w.,

und wer hat diese Worte nicht fest sich eingeprägt, so daß es nur der Andeutung bedarf, um sie sogleich in ihrer ganzen Verbindung vor die Seele rufen zu können! Mögen nun die Leser dieses Briefes Judenchristen oder Heidenchristen gewesen seyn, so waren sie doch gewiß schon mit diesem Psalm bekannt geworden, und Paulus brauchte ihn deßhalb bloß anzudeuten, um ihn ganz oder doch größtentheils in ihr Gedächtniß zurückzurufen. Er thut aber mehr, als bloß andeuten, er führt einen der Hauptverse an: „Ueber alles Land ging aus ihre Stimme und bis an die Grenzen der Erde ihre Worte"; und er hat hiermit die ganze schöne Darstellung von den Offenbarungen Gottes durch die Natur vor die Seele seiner Leser gerufen.

Der Apostel gibt also hier als Ersatz des Mangels an einer Verkündigung Gottes durch Gesandte die Verkündigung desselben durch die ganze Schöpfung an. Die ganze Natur preist ihren Schöpfer; Himmel und Erde erzählen die Herrlichkeit Gottes, und Alles um uns her vom Größten bis zum Kleinsten verkündigt uns seine Allmacht. Jeden Augenblick seines Lebens ist der Mensch umringt von einer Fülle von Offenbarungen Gottes, und wenn er auf deren Ruf nicht hört und ihrer Verkündigung nicht Folge leistet, so fällt die Schuld des Unglaubens ganz allein auf ihn. Die völligste Uebereinstimmung herrscht zwischen diesem Ausspruche des Apostels und dem, was er Kap. I, 19 ff. sagt. Von der besondern christlichen Verkündigung ist hier gar keine Rede, sondern ganz im Allgemeinen bloß von der Verkündigung Gottes. Cf. V. 13.

Vers 19 u. 20.

Um jede Entschuldigung abzuschneiden, macht jetzt der Apostel einen neuen Gegensatz, welcher die letztmögliche Entschuldigung und deren Beantwortung enthält. V. 19—21. Es könnte nämlich seyn, daß die Menschen die Sprache der ganzen Schöpfung, ihre ganze reiche Verkündigung Gottes hörten, ohne sie zu verstehen, und es könnte vielleicht mit dem Volke Israel etwas Aehnliches der Fall seyn. Es könnte seyn, daß das Volk Israel nicht verstanden habe (οὐκ ἔγνω), aber nicht bloß die Offenbarungen Gottes durch die Natur, sondern selbst die Verkündigungen Gottes durch die Propheten indem wenigstens zu dem Volke Israel gewiß die Verkündiger der frohen Bothschaft kamen (cf. V. 15 u. 16).

Paulus wendet sich hier wieder im Besonderen an die Juden.

Vorher von V. 11 an hatte er mehr im Allgemeinen von allen Menschen gesprochen und von V. 16 an mehr alle Ungläubigen im Auge. Es ist gerade seine Absicht, die Schuld der Juden zu zeigen (vergl. V. 1 ff.), und er kehrt deßhalb jetzt nur zu seinem Vorhaben zurück, nachdem er das Nöthige abgehandelt hat. Um ihnen gar keine Entschuldigung zu lassen, hatte er sie im zunächst Vorhergehenden den Heiden ganz gleich gestellt, als ob sie gar keine Vorzüge vor denselben hätten, da sie doch so viel vor den Heiden voraushatten, und nun stellt er sie sogar unter die Heiden und fragt: ob sie denn allein die Offenbarungen Gottes, welche sie sowohl durch die Natur als auch durch die Propheten empfingen, nicht verstanden hätten, da doch die Heiden dieselben verstanden haben und Christum als ihren Herrn anerkennen.

Man fragt gewöhnlich, was denn zu ἔγνω zu ergänzen sey? Gewiß nichts Anderes, als was im vorhergehenden Verse angegeben wurde; und dies ist: die Offenbarungen Gottes. Die Erkenntniß Gottes aus seinen Offenbarungen, seyen es nun Offenbarungen durch Propheten oder durch die Natur, nimmt der Apostel niemals als ein abstractes Wissen von Gott, sondern es schließt bei ihm immer die Erkenntniß der Gnade Gottes mit ein, und somit auch die Annahme derselben und die Annahme des Christenthums.

Wer eine richtige Erkenntniß Gottes hat, der muß nothwendig auch Christum als seinen Herrn anerkennen und als seinen Erlöser annehmen. Die Heiden, welche größten Theils bloß die Offenbarungen Gottes durch die Natur hatten, sind Christen geworden, das Volk Israel dagegen, das noch außerdem die kräftigsten und herrlichsten Offenbarungen Gottes durch die Propheten hatte, hat Christum verworfen. Wenn das Volk Israel nicht die Offenbarung Gottes erkannte, so ist es durchaus nicht zu entschuldigen, besonders da auch alles Mögliche angewandt wurde, um es zur Erkenntniß anzutreiben. Dies letztere wird durch die nachfolgenden Citate bewiesen. Es ist daher hinter jener Frage: οὐκ ἔγνω, zu ergänzen: wenn es nicht erkannte, so ist es durchaus nur allein seine eigene Schuld, da Gott nichts unterließ, was dasselbe zur Erkenntniß antreiben könnte. Denn ꝛc.

Πρῶτος Μωϋσῆς λέγει cet. Dieses Citat gehört auf das engste zu dem folgenden, V. 20. Beide bilden zusammen nur Ein Ganzes, welches in einem adversativen Gegensatz gegen das nachfolgende

Citat V. 21 steht. Die beiden ersten Citate schildern, was Gott that, um die Juden zur Erkenntniß seiner Offenbarungen anzutreiben; das dritte Citat V. 21 schildert, was dagegen die Juden thaten.

Das Wort πρῶτος bezieht sich auf das folgende Citat aus Jesajas, welches sowohl der Zeit nach später, als auch gleichsam die Ergänzung des ersten ist und auf diese Weise durch seinen Inhalt als das zweite erscheint.

Das erste Citat steht 5 Mos. 32, 21 in dem bekannten Lobliede des Moses. Das Citat stimmt beinahe ganz wörtlich mit dem Original überein, nur daß der Apostel die Juden in der zweiten Person anredet, ὑμᾶς, statt dessen sie im Original in der dritten Person, αὐτούς, (auch in den LXX) angeredet werden. Der Sinn dieses Citats ist dieser: Gott wolle die Juden eifrig oder neidisch machen auf ein heidnisches Volk, welchem keine solche Vorzüge zu Theil wurden, wie den Juden. — Auf welche Weise nun dieser Eifer, dieser Neid entstehen solle, dies gibt das folgende Citat an, indem es sagt, daß die Heiden Gott erkennen würden. Wegen dieser Erkenntniß Gottes also sollten die Juden die Heiden beneiden und um ihrentwillen den Heiden nacheifern und sie zu übertreffen sich bemühen.

παραζηλώσω, ich will eifersüchtig, neidisch machen. Worauf die Juden neidisch oder eifersüchtig gemacht werden sollen, steht mit der Präposition ἐπί im Dativ, ἐπ' οὐκ ἔθνει, auf ein Nicht-Volk, d. h. auf ein Volk, welches nicht wie ein Volk geachtet ist, verachtete Menschen.

παροργιῶ, ich will zornig machen, wird eben so wie παραζηλώσω construirt mit ἐπί. ἔθνος ἀσύνετος ist ein Volk, welches in der tiefsten Unwissenheit über religiöse Wahrheit lebt.

Die andere Stelle, V. 20, ist aus Jes. 65, 1 citirt, und zwar ganz wörtlich, nur daß der Apostel die beiden Sätze des Parallelismus versetzt und den ersten zuletzt, den zweiten zuerst gestellt hat. Der Prophet drückt hier auf das deutlichste aus, daß auch die Heiden Gott erkennen und von Gott angenommen würden. Paulus nennt diesen Ausspruch des Propheten eine Kühnheit (ἀποτολμᾷ), und dies ist es auch, wenn man die Zeitverhäl
beachtet, in welchen jener Ausspruch geschah. Ueberh
ganze Kapitel voller Kühnheit. Jesajas wagt es, die

jüdischen Volkes mit der kräftigsten Sprache aufzudecken und selbst dessen Ausschließung aus dem Reiche Gottes auszusprechen. Wegen dieser Kühnheit soll er aber auch, wie die Tradition sagt, auf Befehl des Königes Manasse mit einer Säge zerschnitten worden seyn.

Vers 21.

Im Gegensatz gegen die beiden vorhergehenden Citate, welche gleichsam die Bemühungen Gottes darstellen, um die Juden zum Streben nach der wahren Erkenntniß Gottes anzutreiben, schildert nun das Citat des 21sten Verses, wie sich die Juden dagegen betrugen. Das Volk Israel hat alle diese Bemühungen verachtet und hat demnach durchaus keine Entschuldigung seines Unglaubens. Hiermit hat der Apostel vollkommen dargethan, was er von V. 14 an darzuthun unternommen hatte (vergl. die dortige Bemerkung), wie nämlich Gott auch dafür gesorgt habe, daß den Menschen die Grundforderung zur Gerechtigkeit bekannt würde, und wie es auch hinsichtlich dieser Fürsorge Gottes nur allein die Schuld der Menschen sey, wenn sie dennoch jener Grundforderung nicht entsprachen. Aber nicht bloß dies, sondern er hat auch vollkommen die Schuld der Juden dargelegt, welche er vom ersten Verse dieses Kapitels an ausführlicher darzustellen unternommen hatte, nachdem er vorher Kap. IX, 32 und 33 diese Schuld der Juden kurz angedeutet hatte, und er kann nun im Folgenden weiter gehen, was auch mit Kap. XI, 1 geschieht.

Das Citat selbst ist der folgende Vers des vorhergehenden Citates, also Jes. 65, 2. Es heißt dort nach dem Original: „Ich breitete aus meine Hände den ganzen Tag gegen ein ungehorsames Volk, die da wandeln den Weg, der nicht gut ist, nach ihren Gedanken." Den ersten Theil dieses Verses hat Paulus wörtlich citirt, nur daß er die Worte versetzt und ὅλην τὴν ἡμέραν an den Anfang stellt. Dagegen hat er den zweiten Theil von den Worten: „die da wandeln" an zusammengezogen und mit einem einzigen Worte den Begriff dieses Satzes ausgedrückt. Denn das Wandeln auf einem bösen Wege nach seinem eigenen Gutdünken ist ebenso viel als widerspenstig seyn, widersprechen, ἀντιλέγειν. Die LXX haben ebenfalls noch das Wort ἀντιλέγοντα.

Eilftes Kapitel.

Vers 1.

Nachdem der Apostel mit dem Ende des 10ten Kapitels den oben Kap. IX, 19 erhobenen Einwurf auf das vollkommenste widerlegt hat, so kehrt er nun zu der Hauptsache zurück, welche er mit dem Anfang des 9ten Kapitels zu behandeln unternommen hatte, nämlich zur Rechtfertigung seiner vorhergehenden Darstellung gegen den Einwurf, welcher aus dem Zustande des jüdischen Volkes, aus der Ausschließung desselben aus dem Reiche Gottes, gemacht werden konnte. Paulus hatte im Vorhergehenden die Vorstellung von der Erwählung Gottes berichtigt und zieht deßhalb jetzt nur Schlüsse aus der vorhergehenden Widerlegung der Einwürfe (Kap. IX, 6 — X, 21).

Λέγω οὖν, ich sage also, nämlich nachdem ich auf diese Weise die Erwählung und die Ausschließung von derselben dargestellt habe.

Μὴ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; hat etwa Gott sein Volk verstoßen? d. h. können wir nun nach dem, was im Vorhergehenden über die Erwählung gesagt ist, sagen, daß Gott sein Volk verstoßen habe, und können wir nun den Zustand des jüdischen Volkes als einen Einwurf ansehen gegen die vorhergehende Aussage von der Sicherheit und Zuverlässigkeit des Wortes Gottes und seiner Berufung?

Diese Frage muß nach der vorhergehenden Darstellung, besonders nach Kap. IX, 6 — 13 geradezu verneint werden. Dies geschieht zuerst mit dem elliptischen Sätzchen: *μὴ γένοιτο*, und sodann zweitens durch die vollkommenste Verneinung, welche in der Wiederholung des ganzen Satzes besteht: *οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ* V. 2.

Die erstere kurze Verneinung: *Μὴ γένοιτο* wird eben so kurz begründet durch die Worte: *καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμὶ ἐκ σπέρ-*

Schlafe durch Traum; vgl. Matth. 2, 12. 22; aber eben so gut auch im Zustande des Wachens, wie dies bei den Propheten der Fall war. Dieser Ausspruch Gottes steht 1 Kön. 19, 18. Paulus citirt denselben ebenso wie den vorhergehenden frei aus dem Gedächtniß.

οἵτινες, von der Art, welche; von der Art, daß sie ꝛc.

τῇ Βάαλ. Zu beachten ist hier, daß Paulus diese Gottheit als ein Femininum gebraucht. Die LXX übersetzen τῷ Βάαλ und thun dies beinahe an allen Stellen. Doch kommen auch einige vor, an welchen sie das Wort Βάαλ als ein Femininum gebrauchen, nämlich Hos. 2, 8; Jer. 2, 8; 19, 5; Zeph. 1, 4; Tob. 1, 5. Der Gebrauch des Feminins gründet sich wohl auf den hebräischen Sprachgebrauch, welcher mit den Femininalformen das neutrale Geschlecht und das Verächtliche bezeichnet.

Vers 5.

Οὕτως οὖν, so also; auf gleiche Weise also, nämlich wie damals. Paulus zieht nun hier die Folgerung aus dem gegebenen Falle. So wie damals durch Gottes Fürsorge und Gnade 7000 Männer bewahrt wurden vor dem Abfall zum Götzendienst, trotz der größten Verführungen und der härtesten Verfolgung, ebenso sind auch jetzt eine Menge Juden durch die Gnade Gottes zu Theilnehmern an der Erfüllung der Verheißung geworden, trotz der größten Hindernisse und Verfolgungen.

λεῖμμα ist das Uebriggebliebene, welches besonders verwahrt wurde, also das Aufbewahrte. Vgl. Kap. IX, 29, wo κατάλειμμα in derselben Bedeutung vorkommt.

κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν, es ist nach der Auswahl der Gnade geworden. Die Gnade Gottes ist das auserwählende Princip; nach seiner Gnade beruft und erwählt Gott die Menschen, nach seiner Gnade regiert er die ganze Welt, wie wir dies schon oben weitläufiger besprochen haben. Zufolge dieser Auswahl der Gnade nun ist aus der Masse des jüdischen Volkes ein λεῖμμα, ein Aufbewahrtes geworden und gleichsam wie aus einer Verwüstung und Vernichtung als ein neues Leben entstanden.

Vers 6.

Dieser Vers besteht beinahe aus lauter elliptischen Sätzen, welche zum Behuf der Erklärung nothwendig vorher erst ergänzt

und vollständig gemacht werden müssen. Aus der Verbindung desselben mit V. 5 ergibt sich leicht, daß zu Εἰ δὲ χάριτι ergänzt werden müsse τὸ λεῖμμα γέγονεν. In dieser Einen Ergänzung hat man aber nun alle übrigen; denn es muß jedesmal dasselbe hinzugedacht werden. Vollständig würden demnach jene Sätze lauten: εἰ δὲ χάριτι τὸ λεῖμμα γέγονεν, οὐκέτι ἐξ ἔργων γέγονεν, ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις (εἰ ἐξ ἔργων τὸ λεῖμμα γέγονεν)· εἰ δὲ ἐξ ἔργων τὸ λεῖμμα γέγονεν, οὐκέτι ἐστὶ χάρις, ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον (εἰ χάρις ἐστίν). Wörtlich übersetzt: Wenn aber das Bewahrte durch Gnade geworden ist, so ist es nicht noch dazu aus Werken geworden, weil Gnade nicht noch ferner Gnade wird (wenn das Bewahrte aus Werken geworden ist); wenn aber aus Werken das Bewahrte geworden ist, so ist nicht noch ferner Gnade, weil das Werk nicht noch ferner Werk ist (wenn Gnade ist).

Bei der Erklärung dieser Worte muß man nur streng und genau jedes Wort berücksichtigen und darf nichts für zufällig oder für einerlei halten. Wir haben uns bei der Ergänzung genau an die gegebenen Worte des Apostels gehalten und nirgends die Willkühr schalten und walten lassen. Die beiden Sätzchen, welche wir in Parenthese stellten, sind ebenfalls nothwendige Ergänzungen und werden jedesmal von den vorhergehenden Sätzen verlangt. Auch diese Ergänzung ist jedesmal durch die vorhergehenden Worte des Apostels schon gegeben und ganz genau bestimmt. Betrachten wir nun zuerst die Bedeutung der einzelnen Sätze. Am leichtesten werden die ersten verstanden. Denn man versteht leicht, was es heißt: wenn das Bewahrte durch Gnade geworden ist, so ist es nicht noch dazu aus Werken geworden. Die Bewahrung vor dem Untergange, das Schützen vor dem Abfall haben die Menschen bloß allein der Gnade Gottes zu verdanken, nicht ihren Werken. Gott hat sie auserwählet, noch ehe sie Werke vollbracht haben, und hat sie dazu vorausbestimmt, noch ehe sie im geringsten sich ihren Vorzug verdienen konnten. Vgl. Kap. IX, 11 ff. und die dortige Erklärung.

Bei der Erklärung der folgenden Sätze: „weil die Gnade nicht noch ferner Gnade wird, wenn das Bewahrte aus Werken geworden ist" muß man berücksichtigen, daß es heißt ἡ χάρις, also mit dem Artikel. ἡ χάρις ist die bestimmte Gnade, die bekannte Gnade Gottes, oder die Gnade als Eigenschaft Gottes gedacht. Diese allen Menschen bekannte Gnade wird nicht noch ferner Gnade, sie

erscheint nicht mehr als Gnade, sie wird nicht mehr zu Gnade, sondern alles, was der Mensch empfängt, wird Verdienst, wenn seine Erwählung aus den Werken entstanden ist.

Die zunächst folgenden Sätze: „Wenn aber aus Werken das Bewahrte geworden ist, so ist nicht noch ferner Gnade“ sind eine Steigerung des vorhergehenden Schlusses, daß die Gnade nicht noch ferner Gnade werde; und zwar eine Steigerung, wodurch die Gnade ganz aufgehoben wird. Sobald die Werke der Grund der Bewahrung sind, so ist es das eigene Verdienst des Menschen. Der Mensch hat sich alsdann durch seine eigene Kraft bewahrt und bedarf keines Gottes. Gnade gibt es alsdann gar nicht und braucht es auch nicht zu geben.

Die beiden letzten Sätze: „Weil das Werk nicht noch ferner Werk ist, wenn Gnade ist“ begründen die beiden vorhergehenden Sätze. Der Satz: „Das Werk ist nicht noch ferner Werk“ bedeutet soviel als: das Werk ist nicht noch ferner bewirkend, und zwar die Seligkeit; oder das Werk erwirbt und erwirkt nicht die Seligkeit, wenn Gnade ist, d. h. wenn sie durch Gnade geschenkt wird.

Blicken wir nun auf den ganzen Vers zurück, so besteht er aus zwei Theilen, welche zwei Schlüsse mit ihren Begründungen enthalten. Der erste Theil ist: εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων, und die hierzu gehörende Begründung: ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις. Der zweite Theil ist: εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις, und die hierzu gehörende Begründung: ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον. Der erste Schluß geht von dem Begriff der Gnade aus und gelangt dahin, daß die Gnade nicht mehr als Gnade sich äußere. Der zweite Schluß geht von dem Begriff der Werke aus und gelangt dahin, daß Gnade überhaupt nicht mehr sey, wenn nämlich das Bewahrte nicht durch Gnade, sondern aus den Werken geworden ist, was es ist. Der zweite ist keineswegs eine bloße Tautologie, sondern eine wirkliche Steigerung des vorhergehenden Schlusses, und es kann deßhalb auch dem Apostel nicht der Vorwurf gemacht werden, daß er mit anderen Worten dasselbe sage, was er schon gesagt habe. Diesen Vorwurf haben aber einige Erklärer dem Apostel gemacht in der Absicht, den letzten Theil des Verses aus dem Text herauszubringen, weil ihn einige Handschriften und die lateinischen Kirchenväter nicht haben. Der Grund der Auslassung

τῷ εὐαγγελίῳ, der guten Bothschaft. Diese gute Bothschaft ist hier noch keineswegs die Bothschaft der durch Christus geschehenen Erlösung, das, was man κατ' ἐξοχήν das Evangelium nennt, sondern Paulus hatte im vorhergehenden Citat sich des Wortes εὐαγγελίζειν bedient, und er nennt nun das, was jene Boten verkündigen, ganz consequent τὸ εὐαγγέλιον.

Die geschichtliche Thatsache von dem Ungehorsam der Menschen, welche der ganze Zustand der Menschheit bezeugt, bestätigt der Apostel durch eine Stelle aus Jesajas, in welcher dieser Prophet klagt, daß so wenig auf seine Verkündigung gehört und derselben kein Glauben geschenkt werde. Die Stelle steht Jes. 53, 1 und wird auch von Johannes citirt im Ev. Kap. 12, 38, um zu zeigen, wie der Unglaube der damaligen Juden die vollkommenste Erfüllung jenes Ausspruchs der Propheten sey. Wenn schon die Juden sich so betrugen gegen die Verkündiger des Namens Gottes, wie viel mehr mögen die Heiden sich des hier ausgesprochenen Tadels schuldig gemacht haben!

Vers 17.

Dieser Vers enthält einen Schluß aus dem vorhergehenden kurzen Abschnitte V. 14 — 16. Paulus zieht diesen Schluß, um in den folgenden Versen desto bestimmter die Schuld der Menschen darzustellen. Man darf deßhalb diesen Vers nicht von dem Folgenden trennen, sondern muß ihn in die engste Verbindung damit setzen.

ἄρα, also. Paulus stellt diesen Schluß auf, den man gerade als Einwurf gegen seine Behauptung von der Schuld der Menschen machen könnte, und gesteht diesen Schluß vollkommen zu. Das ἄρα hat demnach hier den Sinn: „freilich, allerdings, wohl." Paulus will nämlich sagen: Also kommt allerdings wohl der Glaube aus der Verkündigung, die Verkündigung aber durch den Auftrag Gottes; aber dies vermindert die Schuld der Menschen keineswegs. (Vgl. die Erklärung des folgenden Verses.)

ἀκοή ist der Ruf, die Bekanntmachung, die Verkündigung.

ῥῆμα ist die Sprache, das Gesprochene, und hier die Sprache Gottes, sein Ausspruch, sein Befehl; cf. V. 8; sein Auftrag und Gesetz.

Vers 18.

Paulus stellt mit diesem Verse einen adversativen Satz gegen den vorhergehenden Schluß auf, um zu zeigen, daß durch jenen

Graben. Aus dieser Annahme erklären sich die gebrauchten Wörter ἐπιτυγχάνειν und πωροῦν. Das erstere ist das Aufstoßen auf etwas, was man sucht, und zwar das zufällige Aufstoßen, indem man nicht weiß und nicht sieht, wo das Gesuchte eigentlich verborgen ist, so wie z. B. Viele auf einem Acker nach etwas graben, und nur Einer stößt auf das Gesuchte. Das πωροῦσθαι ist das Schwielen-Bekommen durch lange fortgesetzte Arbeit, und dadurch Hartwerden, Rauhwerden. Paulus denkt sich hier das gesammte Volk Israel, sowohl die Ungläubigen als auch die nachher Gläubiggewordenen, aufsuchend einen Schatz, und zwar durch Nachgraben. Allein nur ein Theil des ganzen Volkes, nur die Auswahl der Gnade stößt auf den Schatz und erwirbt sich denselben; die Uebrigen arbeiten fortwährend vergeblich und werden verhärtet.

Das Bild ist sehr treffend gewählt. Denn auch diejenigen von den Juden, welche Christen geworden sind, unterschieden sich vorher nicht im geringsten von den andern Juden und haben keine anderen Werke vollbracht, als diese. Sie waren ganz gleiche Arbeiter auf einemunddemselben Acker, ja manche von ihnen zeichneten sich noch besonders durch ihre Feindschaft gegen das Christenthum aus, wie wir dies namentlich an dem Apostel Paulus selber sehen. Daß sie auf den Schatz stießen, daß sie zu Christen bekehret wurden, hat seinen Grund allein in der Gnade Gottes. Aber diese Gnade ist wiederum kein Spiel des Zufalls und keine menschliche Willkühr, sondern sie beruht auf dem Vorauswissen und Vorausbestimmen Gottes. Nur weil dieses für uns unerforschlich ist, erscheint uns die Auswahl der Gnade als etwas Willkührliches, und nur von dem Standpunkte des menschlichen Erkenntnißvermögens aus kann man dieselbe unter jenem Bilde darstellen, dessen sich der Apostel hier bedient. Auch Paulus kann von keinem anderen Standpunkte aus die Sache darstellen. Selbst wenn er die Geheimnisse der Gottheit ganz durchschaut und das Unerforschliche des göttlichen Rathschlusses ganz erkannt hätte, so mußte er dennoch die Erwählung so darstellen, wie sie dem menschlichen Blicke erscheint, wenn er überhaupt verstanden werden wollte, und er konnte dies auch um so sicherer thun, da er schon vorher über die Erwählung sich ausführlicher erklärt hatte.

Vom menschlichen Standpunkte aus betrachtet erscheint also das ganze jüdische Volk als nachgrabend nach einem Schatze auf

einem Acker, aber nur Einige stoßen auf den Schatz, die Anderen arbeiten sich vergeblich ab und bekommen Schwielen. So wenig aber, vom höheren Standpunkte aus betrachtet, in der Bevorzugung der Einen eine Willkühr herrscht, eben so wenig herrscht sie in der Benachtheiligung der Anderen. Beides beruht auf einemunddemselben göttlichen Vorherwissen und Vorherbestimmen, beides erfolgt nach einemunddemselben unerforschlichen Rathschlusse, der aber immer von Gnade und Liebe, von Huld und Barmherzigkeit geleitet ist. Das Verhärtetwerden ist allerdings hier wieder als eine Strafe anzusehen, wie wir es schon oben bei der Stelle über Pharao erklärt haben; aber es ist nicht eine tyrannische Strafe für den Fleiß, welchen die Menschen bei dem Nachgraben zeigen, sondern das Nachgraben selbst ist bloß ein Bild und bedeutet die gesammte Thätigkeit der Menschen, alles ihr Dichten und Thun nach ihrem eigenen Willen, das Wandeln auf ihrem eigenen Wege im Widerspruch gegen den Willen Gottes. Es ist somit dieses Nachgraben selbst als etwas Sündhaftes anzusehen, und so wie bei Pharao die Verhärtung natürliche Folge der Sünde war, so ist es auch bei den Juden der Fall.

Vers 8.

Zur Bestätigung der in V. 7 gegebenen Aussage führt der Apostel die Zeugnisse der heiligen Schrift an und zeigt, wie die ausgezeichnetesten Männer der Vorzeit, ein Moses, ein Jesajas und ein David, ganz eben so urtheilten.

Die in V. 8 angeführten Worte sind aus mehreren Stellen zusammengezogen zu einem Ganzen. Der erste Theil: Ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεός πνεῦμα κατανύξεως findet sich Jes. 29, 10, woselbst es heißt: Denn es gießt auf euch Jehova einen Geist des Schlafs, er schließt zu eure Augen, die Propheten und die Fürsten, die weissagenden, wird er blenden. Das ganze Kapitel des Jesajas enthält eine Weissagung von der Zerstörung Jerusalems und von den Strafen des jüdischen Volkes. Man sieht, Paulus hat auch den ersten Theil nicht ganz wörtlich angeführt, sondern frei dem Sinne nach, und der letzte Theil des Verses aus Jesajas stimmt ebenfalls dem Sinne nach mit den Worten ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν überein.

Was nun den zweiten Theil des vorliegenden Verses betrifft, so heißt es 5 Mos. 29, 3 nach dem hebräischen Original, aber n

der lutherischen Uebersetzung V. 4: „Und nicht gab Jehova euch ein Herz zum Erkennen und Augen zum Sehen und Ohren zum Hören bis auf diesen Tag." Moses erinnert im Vorhergehenden die Juden an alles, was sie gesehen und gehört hatten, an alle die Wunder, welche Gott bei ihrem Auszuge aus Aegypten verrichtet hatte, und beklagt sich mit den angeführten Worten über die Unfolgsamkeit der Juden, daß demnach jenes Alles vergeblich an ihnen vorübergegangen sey. Wenn auch Moses nicht wörtlich sagt: „Jehova hat euch Ohren zum Nichthören und Augen zum Nichtsehen gegeben," oder mit andern Worten: „Augen, die da nicht sehen, und Ohren, die da nicht hören:" so ist dieses doch ganz derselbe Sinn, welchen die Worte Moses ausdrücken. Denn Augen und Ohren hatten sie ja von Jehova empfangen, aber freilich keine Augen, die da sehen, und keine Ohren, die da hören, also Augen, die da nicht sehen, und Ohren, die da nicht hören.

Paulus nimmt bloß diesen Sinn aus den Worten des Moses und verbindet denselben mit den vorhergehenden Worten aus Jesajas. Dieser Sinn der mosaischen Worte ist aber vielfältig modificirt noch anderwärts in der heiligen Schrift ausgedrückt. Beinahe ganz dieselben Worte finden sich Jes. 6, 10. Wenn daher die Worte des Moses sich bloß auf die damalige Zeit beziehen, so zeigen doch die Stellen der Propheten, daß dies ein fortdauernder Zustand des jüdischen Volks war, und eben so, wie der Ausspruch des Moses zu den Zeiten des Propheten Jesajas galt, ebenso galt er noch damals zu den Zeiten des Apostels Paulus, und ebenso gilt er noch immer auch zu unsern Zeiten, bis auf den heutigen Tag. Wenn aber der Apostel sagt: Gott gab ihnen einen solchen Geist rc., so muß man immer dabei bedenken, daß dies nicht ein willkührliches Geben, sondern eine Strafe und Folge der Sünde ist, wie wir dies schon vorher dargestellt haben.

κατάνυξις kommt her von κατανύσσω, herabstoßen, herabnicken, wie es im Schlafe mit dem Kopfe zu geschehen pflegt. Gebräuchlicher ist das Zeitwort in der angegebenen Bedeutung in der frequentativen Form κατανυστάζω. Verwandt ist das lateinische nuo, nuto und das deutsche nicken.

Vers 9 u. 10.

Die hier angeführte Stelle steht größtentheils Ps. 69, 23 und 24, nach der lutherischen Uebersetzung 22 und 23. Es heißt daselbst:

„Es sey ihr Tisch vor ihnen zur Schlinge und für die Freunde zum Fang. Es seyen verfinstert ihre Augen vor dem Sehen, und ihre Schultern seyen beständig gedrückt (durch Drücken wankend gemacht).“ Es fehlen also in dieser Stelle die Begriffe καὶ εἰς σκάνδαλον καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς, das Uebrige ist vollkommen übereinstimmend mit dem hebräischen Original und ganz richtig übersetzt. Diese fehlenden Begriffe kommen aber häufig an anderen Stellen der Psalmen vor, und ganz kurz darauf im 70sten Psalm werden sie auf das bestimmteste ausgesprochen. Es heißt nämlich Ps. 70, 3 und 4: „Es werden beschämt und zu Schande gemacht, die meinem Leben nachstellen; sie werden zurückgedrängt und beschimpft, die mein Uebel erfreut; sie werden wiederempfangen als Vergeltung ihre Schändung, die da sprachen: Ha! ha!“ Aehnliche Stellen finden sich noch mehr in den Psalmen, und die Begriffe, die darin ausgedrückt sind, hat der Apostel mit den beiden Worten: εἰς σκάνδαλον und εἰς ἀνταπόδομα bezeichnet und mit jener Hauptstelle Ps. 69, 23 u. 24 verbunden.

Vers 11.

Nachdem der Apostel gezeigt hatte, daß Gott keineswegs sein Volk, welches er vorherbestimmt hatte, verstoßen habe (vgl. V. 1 bis 10): so geht er jetzt zu einem neuen Punkte über, zu der Beantwortung der Frage, was denn wohl der Rathschluß Gottes mit dem Volke der Juden bei seinem Versinken in seinen gegenwärtigen Zustand sey. Wenn nämlich dieser Zustand keine Verstoßung ist, kann man fragen: warum sind sie denn in diesen Zustand gekommen? und kann einwerfen: sie seyen wohl angestoßen, bloß damit sie fielen; es habe also Gott hier in diesem Falle bei den Juden das Böse nicht so zum Guten dienen lassen, wie er es doch sonst zu thun pflegte, wie man z. B. aus der oben berührten Geschichte des Pharao sehen kann; vgl. Kap. IX, 17 ff.

Diesen Einwurf stellt jetzt der Apostel, um das eigentliche Verhältniß der Juden recht deutlich darzustellen, damit man daraus einsehe, wie der gegenwärtige Zustand keineswegs die früheren Aussagen des Apostels von der Sicherheit der christlichen Hoffnung umstoße, und wie das Wort Gottes und seine Verheißung keineswegs täusche; cf. Kap. IX, 6 ff.

Λέγω οὖν, ich sage also, d. h. ich schließe also weiter aus dem, was im Vorhergehenden gesagt ist.

Μὴ ἔπταισαν, ἵνα πέσωσι; sind sie etwa angestoßen, damit sie fielen? Der Apostel vergleicht hier das Streben der Juden mit einem Laufen nach einem Ziele und fragt, ob sie etwa bei ihrem Laufen angestoßen seyen an den Stein des Anstoßes (vergl. Kap. IX, 32), an Christus, damit sie fielen.

Μὴ γένοιτο, nicht werde ein solcher Schluß aus jener auffallenden Erscheinung gemacht.

ἀλλὰ τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, sondern durch den Fall derselben ist die Erlösung den Heiden, d. h. die Heiden haben die Erlösung durch den Fall derselben. Diese Erscheinung also, daß die Heiden theilnehmen an der Erlösung, ist die Antwort auf jene einwerfende Frage. Man darf bei der Betrachtung des Zustandes der Juden nicht bloß auf die Juden Rücksicht nehmen, sondern man muß auch die Heiden betrachten. Bei dieser Betrachtung ergibt sich sodann, daß die Juden nicht anstießen, um zu fallen, oder daß der Rathschluß Gottes nicht bloß auf den Fall der Juden gerichtet war und diesen zu seinem Endzwecke hatte; sondern es zeigt sich ja ein unermeßlicher Reichthum des Guten, welches aus dem Bösen erfolgte, und es offenbart sich auch hier wieder, daß Gott selbst das Böse zum Guten lenkt.

εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς, um sie eifersüchtig, nacheifernd, neidisch zu machen. Dies ist die Absicht Gottes, welche durch die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes erreicht wird. Es nimmt hier der Apostel Rücksicht auf den alttestamentlichen Ausdruck, welchen er oben Kap. X, 19 angeführt hat.

Vers 12.

Aus der vorliegenden Thatsache, daß durch den Abfall der Juden die Heiden an der Erlösung theilnehmen, schließt nun der Apostel weiter auf das Zukünftige des Rathschlusses Gottes, soweit als es mit den Kräften des menschlichen Verstandes geschehen kann. Der Gedankengang ist kurz zusammengezogen mit Auslassung einiger Zwischenglieder des Schlusses. Denn aus dem Satze: *τῷ αὐτῶν παραπτώματι ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν, εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς* folgt zuerst, daß die Juden auch wirklich den Heiden, die zu Christen bekehrt wurden, nacheifern werden, daß also auch sie sich be-

kehren und dadurch aufgenommen werden in das Reich Gottes. Erst wenn man dieses geschlossen hat, kann man weiter schließen, wie es in dem vorliegenden Verse geschieht. Denn jetzt erst kann man sagen: wenn der Abfall der Juden die Ursache zur Theilnahme der Heiden an dem Christenthume wurde, was wird alsdann aus der Bekehrung derselben erfolgen? Dies ist der Sinn des zwölften Verses, wie aus der Erklärung der einzelnen Worte erhellt.

Die beiden Vordersätze des zwölften Verses bilden einen deutlichen Parallelismus. Es entsprechen sich die beiden Subjecte τὸ παράπτωμα αὐτῶν und τὸ ἥττημα αὐτῶν, sodann die beiden Prädicate πλοῦτος κόσμου und πλοῦτος ἐθνῶν, und beide haben einunddieselbe Copula: ἐστίν. Ebenso, wie die beiden Prädicate in der Bedeutung übereinstimmen, ist es auch bei den beiden Subjecten der Fall. τὸ παράπτωμα ist der Fall, die Sünde der Juden, ganz im Allgemeinen betrachtet. τὸ ἥττημα ist eine speciellere Bezeichnung des Falles, des παράπτωμα. Das hier gemeinte παράπτωμα der Juden ist nicht jede Sünde derselben, welche sie im gewöhnlichen Leben begehen, sondern es ist ihr Nachstehen hinter den Heiden hinsichtlich der Annahme des Christenthums, ihr Zurücktreten und ihr dadurch erfolgtes Austreten aus dem Reiche Gottes, das Verlieren ihres Vorzugs vor den Heiden, oder, wie Luther richtig übersetzt: ihr Schaden.

So wie παράπτωμα eine allgemeinere Bezeichnung ist, so ist es auch das Prädicat dieses Satzes: πλοῦτος κόσμου, Reichthum der Welt, im Verhältniß zu dem andern Prädicate πλοῦτος τῶν ἐθνῶν, Reichthum der Heiden, welches als eine speciellere Bezeichnung des ersteren Prädicates angesehen werden kann. Der Sinn dieser Sätze: „Ihr Fall ist Reichthum der Welt, und ihr Nachstehen ist Reichthum der Heiden" ist dieser: Ihr Fall ist Bereicherung der Welt; durch ihren Fall ist die Welt reich geworden, indem sie die Erlösung empfing, was der Apostel im vorhergehenden Verse schon ausgesprochen hat.

Der letzte Theil des vorliegenden Verses, πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν, ist eine Ellipse und muß aus dem Vorhergehenden ergänzt werden, so daß er vollständig lautet: πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν ἔσται πλοῦτος τοῦ κόσμου oder τῶν ἐθνῶν, um wie viel mehr wird ihre Fülle Reichthum der Welt seyn, d. h. um wie viel mehr wird durch ihre Fülle die Welt bereichert werden, so daß sie alsdann noch mehr, als die σωτηρία empfangen wird.

τὸ πλήρωμα, die Fülle, d. h. die volle Zahl, die ganze Menge, ohne Ausnahme. Cf. V. 25 τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν. Eben so wird von classischen Schriftstellern der Griechen πλήρωμα gebraucht in der Bedeutung: die ganze Mannschaft des Schiffes, Passagiere, Ruderer; s. Schweigh. Lex. ad Polyb. und Reiske, Index Graec. ad Demosth. s. h. v. Es muß πλήρωμα durchaus nicht im directen Gegensatze gegen ἥττημα stehen, sondern es bildet schon an sich einen gewissen Gegensatz.

Vers 13 u. 14.

Im ersten Theile des 13ten Verses appellirt der Apostel an das Bewußtseyn der Heiden, um von ihnen die Bestätigung seiner vorhergehenden Aussagen zu erhalten. „Ich rede ja zu euch, zu den Heiden, die da Christen geworden sind, die da bereichert wurden durch den Abfall der Juden. Ihr könnt ja wohl selber sagen, daß ihr bereichert worden seyd, und ihr werdet deßhalb gewiß auch den Schluß zugeben, daß, wenn alle Juden sich bekehret haben, gewiß der Welt noch mehr zu Theil werden wird, als jene genannte Bereicherung." Dies ist der Sinn der Worte Ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν, welche meistens ganz außer allem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden erklärt und ganz mißverstanden werden. Nach ἔθνεσιν muß eine stärkere Interpunktion, ein Punktum gesetzt und mit: ἐφ' ὅσον eine neue Satzverbindung begonnen werden.

In dem folgenden Theile der vorliegenden Verse bekennt der Apostel, daß ihm bei der Ausübung seines Amtes als Heidenapostel beständig die Bekehrung der Juden vor Augen schwebe, daß er also niemals sie für von Gott verworfen gehalten habe, sondern mit der festesten Hoffnung ihre einstige Aufnahme in das Reich Gottes erwarte. Dieses Bekenntniß des Apostels soll dazu dienen, jenen falschen Schluß von der Verwerfung der Juden sowohl, als auch die Mißdeutung des Rathschlusses Gottes zu beseitigen, als seyen sie angestoßen, bloß um zu fallen. Vgl. V. 11. Der Apostel hatte nämlich im Vorhergehenden, V. 11, jene Mißdeutung des Rathschlusses Gottes aus dem gegenwärtigen Zustande der Juden schon durch die Thatsachen der Erfahrung widerlegt und gezeigt, wie sich in der Gegenwart schon eine ganz andere Ansicht von dem göttlichen Rathschlusse hinsichtlich des Zustandes der Juden ergebe, und er hatte V. 12 die Vermuthung aufgestellt, daß die Zukunft den gött-

lichen Rathschluß in noch weit herrlicherem Lichte offenbaren werde. Beides begründet er von V. 13 an. Das erstere, daß die Gegenwart den göttlichen Rathschluß schon in einem schönen Lichte zeige, begründet er mit der kurzen Appellation an das Bewußtseyn der Heidenchristen; das zweite, daß die Zukunft den göttlichen Rathschluß in noch weit herrlicherem Lichte offenbaren werde, begründet er durch Vernunftschlüsse V. 15 ff., welche er durch jenes Bekenntniß in den vorliegenden Versen als ihm immer vorschwebend und als einen Hauptzweck bei der Ausübung seines Amtes anzeigt.

ἐφ' ὅσον sc. *χρόνον*, wie lange Zeit, oder seitdem ich bin rc. Die Vulgata hat ganz richtig quamdiu übersetzt und ebenso die griechischen Kirchenväter erklärt.

τὴν διακονίαν μου δοξάζω, ich schätze, taxire mein Amt, ich gebe ihm seinen Werth, seine Ehre darnach, ob rc. Man hat gewöhnlich diese Worte ganz mißverstanden und *δοξάζειν* durch preisen, rühmen, verherrlichen rc. erklärt. Allein man muß hier die erste und einfachste Bedeutung des Wortes beibehalten, und diese ist: existimare, achten, schätzen. Wornach der Apostel sein Amt schätzt, ist durch die folgenden Sätze ausgedrückt: *εἴπως παραζηλώσω* cet., ob ich nacheifernd mache mein Fleisch, meine Blutsverwandte, und ob ich einige von ihnen rette. Es wäre dem Apostel sein Amt lange nicht so viel werth, wenn er nicht auch zugleich einige von den Juden mittelbar durch die Heiden zum Christenthum bekehrte.

Vers 15.

Der Grund, warum der Apostel sein Amt darnach schätzt, ob er seine Stammesgenossen zur Nacheiferung bringe und einige von ihnen errette, liegt darin, weil er aus Gründen der Vernunft schließen muß, daß durch die Aufnahme der Juden in das Christenthum die höchste Vollendung der Erlösung zu Stande komme. Diese Gründe der Vernunft gibt er in dem vorliegenden Verse an.

ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν, ihre Verwerfung, d. i. ihr gegenwärtiger Zustand der Ausschließung aus dem Reiche Gottes, welcher keine Verstoßung, *ἄπωσις* (vgl. V. 1), zu nennen ist, sondern ein Zurücktreten hinter die Heiden (vgl. V. 12) und eine solche Verwerfung derselben, welche die Wiederannehmung nicht ausschließt.

καταλλαγὴ κόσμου, Veränderung, Umänderung der Welt, nämlich aus ihrem früheren ungöttlichen Zustand in den besseren Zu-

stand des wahren Gottesdienstes. Der Sinn dieses Satzes: „ihre Verwerfung ist Veränderung der Welt" erhellt deutlicher, wenn man noch den Begriff hinzudenkt: durch den Rathschluß, durch die Regierung Gottes. Gottes Rathschluß war es, daß das, was der Untergang seines Reiches nach menschlichen Begriffen zu seyn schien, daß die Ausschließung der Juden aus dem Reiche Gottes gerade die feste Gründung und allgemeinste Verbreitung seines Reiches wurde. Nehmen wir zum besseren Verständniß ein Beispiel aus dem gewöhnlichen Leben zu Hülfe. Nach dem gewöhnlichen Gange der Natur ist das Aussäen des Saamens auf den Acker das Aussprossen der Saat. Wenn nun aber das Wegwerfen des Saamens vom Acker das Aufsprossen der Saat auf dem Acker wäre, was müßte dann erst das Aussäen desselben seyn? Aehnlich verhält es sich mit den Juden. Nach dem Gange des gewöhnlichen Lebens hätte das gesammte Volk der Juden das Christenthum annehmen und so das Reich Gottes bilden müssen. Es fand dies aber nicht Statt, sondern das gesammte Volk der Juden trat feindlich gegen das Christenthum auf und schloß sich selber aus dem Reiche Gottes aus.

Wenn nun durch die göttliche Weltregierung gerade diese Ausschließung der Juden, diese Wegwerfung derselben die Veränderung der Welt zum wahren Gottesdienst und die Erlösung und Versöhnung derselben geworden ist, was wird dann erst die Aufnahme derselben, die Bekehrung derselben zum Christenthume werden? Dies ist der Gedankengang, welcher der kurzen Schlußführung des Apostels zu Grunde liegt.

Die Antwort auf die gestellte Frage gibt der Apostel mit den Worten: εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν, „wenn nicht Leben aus Todten," nämlich: was wird die Aufnahme der Juden in das Reich Gottes seyn, wenn sie nicht Leben aus Todten ist? d. h. sie muß nothwendig Leben aus Todten seyn. Aber was bedeutet der Ausdruck: Leben aus Todten? Man hat sich vielfältig darüber gestritten und besonders dagegen geeifert, daß hier von der Auferstehung der Todten die Rede seyn soll, weil der Apostel sich alsdann ganz anderer Ausdrücke hätte bedienen müssen. Aber man bedenke doch, daß ζωὴ ἐκ νεκρῶν enge zusammengehört, und daß beide Worte nur einen einzigen Begriff bilden. Was ist aber der Begriff: „Leben aus Todten" Anders, als neue Belebung dessen, was schon einmal gelebt hatte und gestorben war? Es ist demnach ζωὴ ἐκ νεκρῶν

dem Begriffe nach einerlei mit ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, denn was aus Todten aufersteht, das ist eben Leben aus Todten; nur Leben steht aus Todten auf. ζωή ist aber nicht vertauscht mit ζωοποίησις, sondern das erstere ist das Produkt des letzteren, und es findet deßhalb immer bei dieser ζωή eine ζωοποίησις Statt. Auch ist es kein ungewöhnlicher und ungrammatischer Ausdruck ζωή ἐκ νεκρῶν, eben so wenig als der: Wein aus Obst. — Man braucht hierzu gar keine Parallelstellen zur Bestätigung anzuführen, und wenn sich gar keine fänden, wäre er doch richtig.

Es fragt sich nun weiter: wie kommt der Apostel gerade zu diesem Schluß? Ist es denn so nothwendig in der Natur der Sache liegend, daß die Wiederaufnahme der Juden in das Reich Gottes die neue Belebung und die Auferstehung aus den Todten sey? Um die Richtigkeit dieses Schlusses einzusehen, müssen wir das Verhältniß der beiden Subjecte und beiden Prädicate zu einander betrachten. Es zeigt sich alsdann, daß sich die beiden Prädicate eben so zu einander verhalten, wie die beiden Subjecte, oder daß das zweite Prädicat: ζωή ἐκ νεκρῶν sich verhält zu dem ersten Prädicat: καταλλαγή κόσμου, wie sich das zweite Subject: ἡ πρόςληψις zu dem ersten Subject: ἡ ἀποβολή verhält, und daß demnach der Schluß vollkommen richtig ist. Denn die neue Belebung und Auferstehung aus den Todten ist die Vollendung der Erlösung und Versöhnung eben so, wie die Wiederaufnahme des jüdischen Volkes in das Reich Gottes die Vollendung der dem jüdischen Volke von Gott zugetheilten Bestimmung ist. Die ἀποβολή ist das Verharren der Juden auf ihrem früheren Zustande unter dem Gesetze, welcher Zustand immer noch die Verheißung der Aufnahme in das Reich Gottes hat, wenn nur der Weg des Glaubens eingeschlagen wird. Es ist demnach der Zustand der Juden doch immer als die vorausgehende Bedingung zur Gründung des Reiches Gottes anzusehen, und sein Fehlerhaftes besteht nur darin, daß er nicht fortschreitet zur Verwirklichung des Reiches Gottes, sondern fortwährend nur vorausgehende Bedingung bleibt. Wenn aber das jüdische Volk fortschreitet und eingeht in das Reich Gottes, dann vollendet sich seine Bestimmung eben so, wie sich durch die Auferstehung aus den Todten die Erlösung und Versöhnung (σωτηρία V. 11, καταλλαγή V. 15) vollendet.

Die Auferstehung der Todten erfolgt nun am Ende der Welt,

das Ende der Welt aber ist bedingt von dem Zustande der Welt, so wie das Ende der Pflanze von dem Zustande derselben bedingt ist. Wenn die Pflanze sich vollkommen ausgebildet hat, wenn sie ihre Blüthe und Frucht getragen hat, dann kommt ihr Ende, und eben so ist es mit der Welt. Wenn die Welt sich vollkommen ausgebildet und alle ihre Formen durchlebt hat, dann kommt ihr Ende. Sie hat sich aber vollkommen ausgebildet, wenn das Evangelium in allen Ländern der Erde verkündigt wird, wenn alle Völker der Erde die Predigt des Evangeliums gehört haben, und wenn das Volk der Juden aufgenommen ist in das Reich Gottes, oder wenn es vollkommen seine Bestimmung erreicht hat, wenn es ruft: Hosianna, gelobt sey, der da kommt im Namen des Herrn! (Vergl. Matth. 23, 39 und die daselbst folgende Weissagung Christi.) Es fällt somit die Bekehrung der Juden mit der Auferstehung der Todten und mit der Wiederkunft Christi zusammen, so jedoch, daß sie die Bedingung ist, auf welche die Auferstehung und die Wiederkunft folgt.

Vers 16.

Nachdem der Apostel im vorhergehenden Abschnitte V. 11–15 gezeigt hatte, daß das Volk der Juden keineswegs bloß angestoßen sey, um zu fallen, indem er darauf aufmerksam machte, welches große Gute jetzt schon aus dem Anstoß der Juden hervorgegangen sey durch die göttliche Weltregierung, und welches herrliche Gute noch durch ebendieselbe göttliche Regierung zu hoffen sey: so geht er jetzt weiter und vervollständigt seinen Beweis, daß Gott keineswegs die Juden verstoßen habe, dadurch, daß er im folgenden Abschnitte V. 16 — 36 zeigt, wie die Bestimmung des jüdischen Volkes trotz ihres jetzigen Zustandes noch fortdauere und vollkommen erreicht werde. Er spricht hier auf das deutlichste aus, daß auch selbst diese Ausschließung der Juden aus dem Reiche Gottes zu den wunderbaren göttlichen Führungen gehöre, welche einerseits das Heil der Heiden bezwecken, andererseits dazu dienen, das ungehorsame, hartnäckige Volk der Juden zu beugen und gehorsam zu machen und zurück in die Vaterarme Gottes zu führen. Es tritt somit der jetzige Zustand der Juden, ihre jetzige Verhärtung ein in die Reihe der Strafen und Züchtigungen, welche, wie uns das alte Testament erzählt, von Anfang an dem Ungehorsam der Ein-

zelnen wie des ganzen Volkes nachfolgten. Aber es zeigt sich auch hieraus deutlich auf der einen Seite die Unwandelbarkeit und Treue der Gnade Gottes, welche alle Verheißungen zu erfüllen weiß, auf der andern Seite der Werth des jüdischen Volkes, welchen es eben durch diese Gnade und Liebe Gottes empfangen hat.

Es zerfällt dieser Abschnitt wiederum in zwei Theile, V. 16—24 und V. 25—36. Der erste Theil weist nach, daß sowohl in dem jetzigen Zustande der Heiden wie in dem der Juden keineswegs für die Christen, besonders für die Heidenchristen, ein Grund der Ueberhebung über die Juden und der Verachtung derselben liege (vgl. V. 18. 20), indem ja doch wohl das auserwählte Volk ebensogut wieder in das Reich Gottes aufgenommen werden könne, als das ungläubige Volk der Heiden aufgenommen werden konnte, und indem es sich ja von der Milde Gottes ganz bestimmt erwarten lasse, daß auch die Juden wieder aufgenommen werden, wenn sie glauben. Vgl. V. 22 ff.

Der zweite Theil, V. 25—36, zeigt, daß es wirklich im göttlichen Rathschlusse liege, daß die Juden wiederum in das Reich Gottes eintreten und ihre vorausverheißene Bestimmung vollkommen erreichen. Hierdurch ist aber der ganze Einwurf, welcher aus dem gegenwärtigen Zustande der Juden erhoben werden könnte, daß nämlich die Berufung und Erwählung Gottes doch nicht so ganz sicher sey, wie der Apostel aussage (vgl. Kap. IX, 1 und die dortigen Bemerkungen), vollkommen widerlegt und jeder Zweifel an der Sicherheit und Zuverlässigkeit unserer Berufung und Erwählung, von welcher Paulus Kap. V — VIII gesprochen hatte, vollkommen aufgehoben.

Gehen wir nun an die Erklärung dieses Abschnittes im Einzelnen, so treten uns besonders im ersten Theile bedeutende Schwierigkeiten entgegen, wenn wir uns auf die gegebenen Erklärungen der Ausleger verlassen und doch einen Sinn und einen Zusammenhang in den Worten des Apostels finden wollten. Wir müssen auch hier wieder unseren eigenen Weg gehen und ganz unabhängig von den vorhandenen Erklärungen verfahren.

Ueber die Bedeutung von ἀπαρχή haben wir uns schon bei Kap. VIII, 23 erklärt. Es steht dieses Wort auch hier wieder in seiner Grundbedeutung und heißt nicht: „die Erstlinge," sondern: der erste Anfang, oder: der Erstling, und zwar immer von einem Ganzen, welches nothwendig dazu gehört und auf den ersten An-

fang nachfolgt oder sich an denselben anschließt. Gewöhnlich wird durch einen Beisatz angegeben, was für ein Erstling oder erster Anfang, erster Theil gemeint sey (vgl. VIII, 23 ἡ ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος.) An unserer Stelle steht kein Beisatz, und der Zusammenhang muß deßhalb entscheiden, was für ein Erstling gemeint sey. Wenn nun dieser Erstling als heilig, ἅγιος, angenommen wird, so ergibt sich hieraus, daß der Erstling gemeint sey, welcher κατ' ἐξοχήν sowohl Erstling als auch heilig ist, nämlich Christus, der Erstling in jeder Hinsicht und der allein Heilige in dieser Welt. Nur wenn man nach der beliebten Manier der Willkühr verfährt und dem Worte: ἅγιος die Bedeutung gibt: abgesondert von dem gewöhnlichen Gebrauch, und dergl. mehr, nur dann kann man noch vielerlei unter dem Erstling verstehen.

τὸ φύραμα ist das Zusammengesetzte und mit einander Vermischte, welches ein Ganzes bildet. Hier in Verbindung mit ἀπαρχή ist es das zum Erstling gehörende Ganze, die Masse oder Menge, von welcher der Erstling her ist, und die in fortwährender Verbindung und Beziehung mit dem Erstling steht. Wegen dieser Zusammengehörigkeit und Beziehung auf einander theilt auch die Menge oder das Ganze die Eigenschaften des Erstlings. Ist dieser geheiligt oder geweiht, so ist es auch das Ganze, die Menge oder Masse; und ist er heilig, so ist es auch das Ganze. Das religiöse Leben der Juden verlangte z. B. gesetzlich, daß alle Früchte des Feldes, welche zur Nahrung der Menschen dienten, geheiligt werden sollten, ehe sie ihrem Zwecke gemäß verwendet wurden. Es sollte Alles, selbst die tägliche Nahrung, empor gehoben werden in das höhere Leben, und es geschah dieses durch die Darbringung der Erstlinge. Durch die Zusammengehörigkeit und Beziehung der verschiedenen Massen auf ihre Erstlinge wurden auch diese in das höhere Leben erhoben und geheiligt und konnten alsdann zum täglichen Gebrauche verwendet werden.

Ganz derselbe Fall tritt im Christenthum ein im Verhältniß der Einzelnen zu Christus. Hier ist der Erstling an sich schon heilig, und durch ihren Zusammenhang mit Christus ist es demnach auch die ganze Christenheit. Jeder Christ nimmt Theil an der Heiligkeit Christi, insofern er durch die Taufe, durch seine Wiedergeburt auch das Leben Christi empfängt; er empfängt ein neues, ein heiliges Leben.

Der Sinn des ersten Theiles des vorliegenden Verses: „Wenn

der Erstling heilig ist, so ist es auch die Masse" ist demnach dieser: „Wenn Christus heilig ist, so sind es auch die Christen." Da nun der Vordersatz als unbestreitbar angenommen wird, so wird also ausgesagt, daß alle Christen heilig seyen, oder ein heiliges Leben besitzen.

Der zweite Theil des 16ten Verses: *καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι* sagt nicht, wie man gewöhnlich annimmt, ganz dasselbe aus, was der erste Theil aussagt, sondern er verhält sich zu dem ersten Theile, wie das Besondere zu dem Allgemeinen. Nachdem der Apostel im ersten Theile ausgesprochen hat, daß alle Christen ein heiliges Leben besitzen, so sagt er im zweiten Theile aus, was daraus für jeden Einzelnen folgt. Denn die Wurzel ist das Bild des inneren Lebens. So wie das innere Leben das andere Ich oder das andere Selbst des äußeren Menschen ist, eben so ist die Wurzel, welche in der Erde verborgen ist, das andere Selbst der Pflanze. Von der Wurzel aus wird die ganze Pflanze gebildet und organisirt, wie von dem inneren Leben aus der ganze Mensch gebildet und organisirt wird. Ist die Wurzel gesund, so bildet sie auch gesunde Zweige; und ist das innere Leben des Menschen heilig, so sind es auch die Handlungen seines äußeren Lebens. Von dem inneren Leben hängt das äußere Leben und überhaupt das ganze Leben des Menschen ab. Nun hat aber der Christ, wie der erste Theil dieses vorliegenden Verses aussagt, ein heiliges inneres Leben empfangen, und es muß demnach auch sein ganzes Leben von derselben Heiligkeit durchdrungen und gebildet werden; es muß sein ganzes Leben die Heiligkeit seines Inneren abbilden und das äußere leibliche Leben gleichsam die innere Klarheit durchleuchten lassen.

Dies ist der Sinn der Worte *εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι*, und es ist demnach dieser Satz eine Fortführung des vorhergehenden, nicht aber eine Tautologie, dergleichen sich der Apostel nirgends zu Schulden kommen läßt. Als Sinn des ganzen Verses kann man aber nun ganz bestimmt folgende Gedanken angeben: „Ihr seyd Glieder Christi, ihr habt ein heiliges Leben empfangen, ihr müßt daher auch in allen euern Worten und Werken und in euerm ganzen Leben eurer innerlichen Heiligkeit entsprechen." Diese Gedanken sind durch die Partikel *δὲ* mit dem Vorhergehenden verbunden, welche hier keinen adversativen Gegensatz, sondern eine

abtrennende Fortsetzung, ein trennendes Weitergehen anzeigt. In- wiefern aber beide Abschnitte mit einander zusammenhängen, haben wir oben schon angezeigt.

Vers 17 u. 18.

Auch diese beiden Verse sind sehr unrichtig ausgelegt worden. Man nimmt gewöhnlich an, Paulus sage in diesem Gleichnisse, die Zweige des wilden Oelbaumes seyen auf den zahmen eingepfropft worden, und erlaubt sich viele Willkührlichkeiten zur Rechtfertigung dieser unhaltbaren Sache. Wer in aller Welt wird Zweige eines wilden Oelbaumes in einen zahmen einpfropfen? Und wenn man auch zwei Stellen der Alten gefunden hat, Columella de re rustica, V, 9 und Palladius de re rustica XIV, v. 53 und 54, welche die Thatsache anführen, daß die Aeste des wilden Oelbaums, auf einen ausgetrockneten zahmen eingepfropft, diesem neue Lebens- kraft mittheilen, und wenn auch neuere Reisende im Morgenlande anführen, daß dies öfters geschehe: so ist dieses Verfahren doch etwas ganz Anders, als das eigentliche Pfropfen. Es geschieht dieses Verfahren nicht, um überhaupt einem erstorbenen Oelbaum wieder neue Lebenskraft zu geben, sondern es geschieht nur in dem besonderen Falle, wenn der obere Theil eines zahmen Oelbaums durch verschiedene Ursachen gelitten hat und schadhaft geworden ist, während der untere Theil und besonders die Wurzel sich noch in einem guten Zustande befinden. Es wird in diesem Falle der schad- hafte Theil abgeschnitten und von einem gesunden wilden Oelbaume ein Zweig eingepfropft. Dadurch erhält man schnell einen kräftig wachsenden Baum, aber dieser Baum ist nun ein wilder Oelbaum, weil er durch Einpfropfen mit Zweigen des wilden Oelbaums ent- standen ist. Um nun wieder einen zahmen Oelbaum daraus zu machen, muß man ihn wieder von neuem mit Zeigen eines zahmen Oelbaumes pfropfen. Der Vortheil bei diesem Verfahren, wenn es sich in irgend einem Falle anwenden läßt, liegt darin, daß man schneller einen zahlreiche Früchte tragenden Baum erhält, als wenn man den schadhaften Baum ganz ausrottete und einen neuen jungen Oelbaum an seine Stelle pflanzte. Denn die Kraft der alten, aber noch gesunden Wurzel treibt sehr stark nach der Ein- pfropfung des wilden Oelzweigs und trägt ebenso nach der wiederholten Einpfropfung mit dem zahmen Oelzweig sehr bald viele Früchte.

Betrachten wir nun das eigentliche Pfropfen, welches allein hier in Betracht kommt, da von einer Veredlung die Rede ist, so geschieht dies gewöhnlich auf folgende Weise. Man nimmt schön gewachsene, gesunde Stämme des wilden Oelbaums und bepfropft diese mit gesunden Zweigen des zahmen Oelbaums, damit sie dadurch veredelt werden und gute Früchte tragen. Dies ist das gewöhnliche Verfahren, und dieses Verfahren hat auch hier Paulus im Auge bei dem vorliegenden Gleichnisse. Es fragt sich aber, wie das Gleichniß überhaupt zu denken sey, denn es ist nicht ausführlich beschrieben, sondern es sind nur Beziehungen auf ein zu Grunde liegendes Gleichniß vorhanden. Nimmt man diese Beziehungen zusammen, so erhellt, daß Paulus das gesammte Judenthum mit einem zahmen Oelbaume vergleicht und ebenso das gesammte Heidenthum mit einem wilden Oelbaume. Obgleich er in der zweiten Person des Singularis σύ spricht, so redet er doch nicht einen einzelnen Heiden an und sagt nirgends: du Heide! sondern er redet ganz im Allgemeinen das ganze Heidenthum an und personificirt es und vergleicht es mit einem wilden Oelbaume. Die einzelnen Zweige, von welchen der Apostel in Bezug auf sein Gleichniß spricht, sind nun aber nicht die einzelnen Personen des Judenthums und des Heidenthums, sondern größere Massen, ganze Generationen, Stämme, oder Geschlechter. Der Apostel denkt sich die ganze Dauer des Judenthums als die Pflanzung eines zahmen Oelbaumes, der immer mehr heranwuchs und immer mehr Aeste und Zweige trug; und ebenso das Heidenthum als Fortentwicklung eines wilden Oelbaumes.

Wenn nun der Apostel in Beziehung auf dieses zu Grunde liegende Gleichniß sagt: εἴ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, wenn einige der Zweige herausgebrochen wurden, so bedeutet dies die letzten Generationen des Judenthums, welche sich feindlich gegen das Christenthum gestellt und aus dem Reiche Gottes ausgeschlossen haben. Die übrigen stehengebliebenen Zweige sind die früheren Generationen des Judenthums von Abraham bis auf Christus.

Wenn nun aber der Apostel ferner sagt: σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς cet., du aber, ein wilder Oelbaum seyend, eingepfropft wurdest durch jene und ebenfalls theilhaftig der Wurzel und der Fettigkeit des zahmen Oelbaums wurdest, — so denkt sich der Apostel hierbei das ganz gewöhnliche oben angegebene Ver-

fahren des Pfropfens, daß nämlich Zweige des zahmen Oelbaums in den wilden Oelbaum eingepfropft werden. Durch dieses Pfropfen wird die ganze Eigenthümlichkeit des wilden Oelbaumes verändert, seine ganze Qualität veredelt und seine ganze Organisation in die des zahmen Oelbaums verwandelt, so daß von jetzt an seine Blätter, seine Blüthe und seine Früchte die des zahmen Oelbaums sind. Man kann sagen, der ganze Baum ist ein anderer geworden, er trägt nicht mehr seine wilden Blätter und Blüthen und Früchte, er hat ganz das Wesen und die Natur des zahmen Oelbaumes angenommen, er hat jetzt dieselbe Wurzel und dieselbe Fettigkeit, er ist συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας geworden. Man werfe hier nicht ein, daß doch die Wurzel und der untere Theil des Stammes unterhalb der Einpfropfung fortwährend dasselbe bleiben, was sie vorher waren, wie man daraus sehen könne, wenn man die Einpfropfung wiederum wegnehme. Allerdings findet dieses Statt; aber so lange die Einpfropfung bleibt, so lange hat auch der ganze Baum mit seiner Wurzel die Natur des zahmen Oelbaumes, eben so wie bei der Ansteckung oder Einimpfung einer Krankheit an einem Theile des Körpers der ganze Organismus des Körpers afficirt und verändert wird und so lange verändert bleibt, als die Krankheit selber dauert. Und wenn auch die Ausschüsse der Wurzel des so gepfropften Baumes ganz die Natur des wilden Oelbaumes haben, so findet ja dies auch bei dem Statt, welcher ganz und gar von einem zahmen gezogen wurde, weil diese Ausschüsse an sich schon eine Verwilderung des Baumes sind.

Zufolge dieser Erklärung heißt nun der Ausdruck: ἐνεκεντρίσθης: nicht: „du wurdest in den zahmen Oelbaum eingepfropft,“ sondern: „du wurdest mit dem zahmen Oelbaume eingepfropft,“ oder mit andern Worten: „Zweige des zahmen Oelbaumes wurden in dich wilden Oelbaum eingepfropft.“ An sich allein betrachtet kann das Wort ἐνεκεντρίσθης beides bedeuten; da es aber hier den Beisatz hat: ἐν αὐτοῖς, durch dieselben, so kann es nur das letztere bedeuten. Daß man, um die erstere Bedeutung hier anzubringen, die Worte: ἐν αὐτοῖς verschieden erklärt hat, als bedeuteten sie: an ihrer Stelle, oder unter ihnen, oder als sey ἐν pleonastisch, und dergl. mehr: dies Verfahren gehört in das Gebiet der zügellosen Willkühr. Ἐν αὐτοῖς heißt einfach und wörtlich: durch dieselben. Durch die abgebrochenen Zweige des zahmen Oelbaumes, des Ju-

denthums, wurde der wilde Oelbaum, das Heidenthum, eingepfropft und erhielt so die Natur des zahmen Oelbaumes oder wurde zugleich theilnehmend an der Wurzel und der Fettigkeit desselben, oder das Heidenthum wurde durch das Judenthum in das Reich Gottes aufgenommen und nahm Theil an allen Verheißungen des Volkes Gottes.

Aber hier entsteht nun die Frage: sind denn auch wirklich jene abgebrochenen Zweige des zahmen Oelbaums in den wilden eingepfropft worden? Keineswegs; sie sind vielmehr abgebrochen und nicht zur Veredlung des wilden Oelbaumes gebraucht, sondern gänzlich ausgeschlossen worden. Und doch ist zu gleicher Zeit der wilde Oelbaum gepfropft und veredelt worden, und zwar nicht durch andere Zweige, welche von neuem von dem zahmen Oelbaume wären abgebrochen worden, sondern durch die Kraft des allmächtigen Gottes. Aber Paulus schreibt auch nicht, daß diese abgebrochenen Zweige in den wilden Oelbaum eingepfropft worden seyen; sondern er sagt nur im Allgemeinen: ἐν αὐτοῖς, durch dieselben. Wie nun dieses geschah, dies muß aus dem ganzen Verhältniß der Sache erklärt werden. Im vorliegenden Falle geschah es nicht durch deren Einpfropfung, sondern durch deren Wegwerfung; und es tritt somit hier in diesem Gleichniß dasselbe Verhältniß ein, welches wir oben bei der Erklärung des fünfzehnten Verses angegeben haben, nämlich das Gleichniß von dem Aufwachsen der Saat durch das Wegwerfen des Saamens. So wie also Paulus V. 15 sagt, daß durch die Wegwerfung der Juden die Versöhnung der Welt geworden sey: so behält er dieses Verhältniß fortwährend consequent bei und sagt jetzt in dem 17ten Verse, daß durch die Wegwerfung der Zweige des zahmen Oelbaumes der wilde Oelbaum gepfropft und veredelt worden sey.

Der Ausdruck συγκοινωνός bezeichnet genauer das Verhältniß des Heidenthums zum Reiche Gottes, als das einfache Wort κοινωνός. Die früheren Geschlechter der Juden sind nämlich fortwährend theilnehmend an der Verheißung und an der Erlösung, und das Heidenthum ist mit denselben (σύν) theilnehmend (κοινωνός).

ἡ ἐλαία ist der zahme Oelbaum, ὁ ἔλαιος der wilde Oelbaum; ἀγριέλαιος ist eigentlich ein Adjectiv generis communis, zu welchem sowohl ὁ ἔλαιος als auch ἡ ἐλαία hinzugesetzt oder hinzugedacht werden kann. Hier ist es als Femininum gebraucht, wie man deut-

lich aus V. 24 steht. *καλλιέλαιος* ist ebenfalls ein solches Adjectiv und bedeutet den zahmen Oelbaum.

μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων, so verachte nicht die Zweige, nämlich die abgebrochenen und weggeworfenen; überhebe dich nicht stolz über sie, als seyst du besser und mehr werth, als sie.

εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι, wenn du aber verachtest, wenn du dich stolz überhebst, wenn du nämlich wirklich etwas hast, worauf du stolz seyn kannst. *κατακαυχᾶσαι* ist die zweite Person Singularis in der vollständigen Form, die nur selten und hauptsächlich nur im neuen Testamente vorkommt. Es ist nur die vorletzte Silbe contrahirt, und ganz vollständig würde diese Person heißen *κατακαυχάεσαι*. Dieselbe Form steht Röm. II, 17; Luc. 16, 25.

οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις, ἀλλ' ἡ ῥίζα σέ, so trägst du nicht die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich, d. h. so kannst du deine jetzigen Vorzüge nicht dir und deiner eigenen Kraft zuschreiben und hast deine Ehre nicht dir selber zu verdanken, sondern alle deine Vorzüge hast du einer anderen, höheren Kraft zu verdanken und hast dieser allein zuzuschreiben, daß du etwas geworden bist. — Die Wurzel ist hier wieder das Bild des inneren Lebens, welches das Heidenthum durch die Aufnahme in das Christenthum, durch seinen Eintritt in die christliche Kirche empfangen hat. Auch im Vorhergehenden hat der Apostel gerade deßhalb des Ausdrucks: Wurzel sich bedient und gesagt: „du bist mittheilhaftig geworden der Wurzel und der Fettigkeit des zahmen Oelbaumes," weil ihm die Wurzel immer das Bild des inneren Lebens ist. Durch die beiden Ausdrücke: Wurzel und Fettigkeit des zahmen Oelbaumes ist dort das innere Leben und die Kraft desselben zur Heiligung des ganzen Lebens bezeichnet, und Paulus nennt dort gerade dieses, weil beides die Hauptsache ist, auf die es hier besonders ankam. Wenn das Heidenthum sich nicht selbst das innere Leben und seine heiligende Kraft zu verdanken hat, dann kann es sich auch unmöglich stolz erheben über das Judenthum und dasselbe verachten. — Andere erklären anders; wir müssen aber diese Erklärungen unberührt lassen und glauben, daß der Zusammenhang unsere Erklärung rechtfertigen wird.

Blicken wir nun auf den Zusammenhang der Verse 16, 17 und 18, so stellt der Apostel zuerst auf, daß das Heidenthum jetzt durch seinen Eintritt in das Christenthum allerdings einen großen Vorzug

vor dem Judenthum empfangen habe, indem es jetzt ein wirkliches heiliges Leben besitze, welches sein ganzes Leben durchdringe und heilige. Dies wird gleichsam als etwas Ausgemachtes in V. 16 zugegeben, sofort aber in V. 17 und 18 weiter geschlossen, daß darin keineswegs ein Grund für das Heidenthum liege, sich über das Judenthum stolz zu erheben, sich zu rühmen seiner Vorzüge und die Juden zu verachten, weil alle Vorzüge und alle Heiligkeit des Heidenthums nicht von ihm selber herrühren, sondern von der Kraft des heiligen Lebens, welches es von Christus in der Taufe empfangen hat. Wie aber diese Gedanken in den ganzen Zusammenhang der Rede passen, dies ergibt sich aus den Bemerkungen zu V. 16.

Vers 19.

Um jede Entschuldigung der Heiden wegen etwaiger Erhebung derselben zu widerlegen, macht der Apostel jetzt den Einwurf, der allein einen Grund der Erhebung abgeben könnte. Weil nämlich durch die Wegwerfung der Juden die Heiden aufgenommen wurden in das Reich Gottes, so könnte man in Bezug auf das soeben V. 17 und 18 gebrauchte Gleichniß schließen, daß die Zweige des zahmen Oelbaumes deßhalb abgebrochen worden seyen, damit der wilde Oelbaum gepfropft werde, woraus also doch wohl ein Vorzug, ein Besserseyn für die Heiden sich ergebe.

Paulus redet hier fortwährend das gesammte Heidenthum an, und ganz in derselben Vergleichung mit einem wilden, aber gepfropften und dadurch veredelten Oelbaum. Der Ausdruck: *ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ* ist nach der vorhergehenden Erklärung zu übersetzen: „damit ich gepfropft werde,“ nämlich zu einem zahmen Oelbaum.

Vers 20. 21.

Καλῶς sc. *ἐρεῖς*, schön, richtig sagst du dies. Paulus gesteht also zu, daß die Zweige des zahmen Oelbaumes wirklich abgebrochen worden seyen, damit der wilde Oelbaum gepfropft werde. Aber er widerlegt sogleich auch die Folgerung, welche man daraus machen könnte, daß nämlich daraus ein Vorzug des Heidenthums und ein Grund der Erhebung sich ergebe, indem er sagt: *τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας*, durch den Unglauben wurden sie abgebrochen, du aber stehst durch den Glauben. Daraus

ergibt sich, daß das Heidenthum nicht stolz gesinnt seyn darf, sondern sich fürchten muß (*Μὴ ὑψηλοφρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ*). Inwiefern sich dieses daraus ergebe, wird im folgenden Verse angegeben, und zwar in dem Sätzchen *μήπως οὐδὲ σοῦ φείσεται*, daß er etwa auch deiner nicht schonen werde. Dieses Sätzchen hängt genau von *φοβοῦ* ab. „Fürchte dich, daß" ꝛc. Aus dieser Abhängigkeit von *φοβοῦ* ist der Gebrauch und die Bedeutung der Conjunction *μήπως* zu erklären. Nach den Zeitwörtern, welche ein Fürchten bedeuten, bedeutet die negative Conjunction *μή* daß, und *μήπως* daß etwa, eben so wie im Lateinischen die Conjunction ne in diesem Falle. *οὐδὲ σοῦ* heißt auch nicht deiner. Hierzu verlangt man noch die Angabe, daß er auch Anderer nicht geschont habe. Diese Angabe ist in dem eingeschalteten Satze enthalten: *εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο*, „wenn nämlich Gott der natürlichen Zweige nicht verschont hat."

Vers 22.

Aus der vorhergehenden Darstellung V. 16—21, in welcher der Apostel nachgewiesen hat, daß die Heiden durchaus keinen Grund zur Ueberhebung haben, folgert er nun, was sich daraus für die Juden ergebe, daß sie nämlich eben so gut wieder in das Reich Gottes aufgenommen werden könnten, wie das ungläubige Volk der Heiden aufgenommen werden konnte.

Ἴδε οὖν, siehe also. Es ergibt sich also, es zeigt sich also aus der richtigen Betrachtung der Verhältnisse, wie sie besonders in den vorhergehenden Versen (V. 20 und 21) angegeben sind, sowohl Milde als Strenge Gottes (*χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ*). Bei denen, welche gefallen sind, zeigt sich Strenge, bei dir aber, bei dem Heidenthume, Milde.

ἐὰν ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι, wenn du bei der Milde verbleibst, d. h. wenn du dich nicht von der Milde wegwendest und lossagst, was durch Unglauben geschieht. Es enhält dieser Satz die Bedingung, unter welcher bei dem Heidenthum Milde Gottes erscheint. Nur wenn das Heidenthum sich nicht lossagt von der Milde Gottes durch seine eigene Schuld, durch Unglauben, nur unter dieser Bedingung zeigt sich bei ihm Milde Gottes. Im entgegengesetzten Falle unterliegt es demselben Schicksal, wie das Judenthum, wie der Apostel im Folgenden sagt.

Vers 23.

Die Schlußworte des 22sten Verses ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ gehören eng zu dem 23sten Verse. In dieser Vereinigung bildet der 23ste Vers einen causalen Nebensatz zu dem vorhergehenden Verse.

ἐπεὶ heißt Ein für allemal: weil. Es wird hier die Ursache angegeben, warum nur unter der Bedingung, daß das Heidenthum nicht von der Milde sich lossagt, bei demselben Milde Gottes erscheint.

καὶ σύ entspricht dem folgenden: Καὶ ἐκεῖνοι und ist demnach hier zu übersetzen: sowohl du — als auch jene, nämlich die Zweige, welche abgebrochen wurden. „Weil sowohl du jetzt gepfropfter Oelbaum wirst ausgehauen werden, als auch jene jetzt abgebrochene Zweige dagegen — werden eingepfropft werden."

ἐκκοπήσῃ, du wirst ausgehauen werden. Es ist der Begriff des ἐκκόπτειν nicht einerlei mit dem vorhergehenden ἐκκλᾷν. Das letztere ist ein Herausbrechen einiger Zweige von einem Stamme, welcher noch immer seine Natur behält und fortwährend ein zahmer Oelbaum bleibt. Das ἐκκόπτειν ist aber ein stärkerer Begriff und zeigt das Aushauen der ganzen Einpfropfung an, so daß alsdann der übriggebliebene Stamm seine vorher empfangene Natur verliert und seine ursprüngliche Natur wieder erhält, also ein wilder Oelbaum wird.

Καὶ ἐκεῖνοι δέ, als auch jene dagegen. Das δέ ist hier adversativ und bildet den Gegensatz.

ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι τῇ ἀπιστίᾳ, wenn sie nicht bei dem Unglauben verbleiben, wenn sie also vom Unglauben sich lossagen und zum Glauben hinwenden.

ἐγκεντρισθήσονται, sie werden eingepfropft werden. Wir haben schon oben bei V. 17 gesagt, daß das Zeitwort ἐγκεντρίζειν die doppelte Bedeutung hat, sowohl: einen Baum mit einem Zweige bepfropfen, als auch: einen Zweig in einen Baum hineinpfropfen, so daß also sowohl der Baum als auch der Zweig das Object, oder, wenn der Satz im Passiv ausgedrückt ist, das Subject seyn kann. In den vorhergehenden Versen (V. 17. 19) war der Baum das Subject des passiv ausgedrückten Satzes. Im vorliegenden Verse aber ändert sich das Verhältniß, und die Zweige werden das Subject des passiv ausgedrückten Satzes und das Object des activ ausgedrückten, ἐγκεντρίσαι αὐτούς. Es ist demnach der Ausdruck ἐγκεντρισθήσονται jetzt nicht wie vorher zu übersetzen: „sie w

beyfropft werden," sondern: sie werden eingepfropft werden. Dieser Unterschied der Bedeutung erhellt auch aus den Beisätzen. Im Vorhergehenden hieß es *ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς*, „du wurdest durch dieselben beypfropft;" im Folgenden aber heißt es V. 24: *ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ*, sie werden eingepfropft werden dem eigenen Oelbaume.

Vers 24.

Dieser Vers schließt sich eng an den vorhergehenden Satz *δυνατὸς γάρ ἐστιν* cet. an und weist durch Vernunftgründe nach, daß die abgebrochenen Zweige des zahmen Oelbaumes wieder in den zahmen Baum eingepfropft werden können.

Εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπης ἀγριελαίου, „denn wenn du (jetzt gepfropfter Oelbaum) aus dem seiner Natur nach wilden Oelbaume ausgehauen wurdest." Gewöhnlich ergänzt man zu *σύ*: du Oelzweig des wilden Oelbaums; aber es ist nirgends im Vorhergehenden von einem wilden Oelzweig die Rede und diese Ergänzung demnach aus der Luft gegriffen. Es ist vielmehr im Vorhergehenden nur von einem wilden Oelbaume die Rede, welcher durch Pfropfen veredelt wurde, und es kann demnach auch nur dieser so veredelte Oelbaum hier unter dem *σύ* verstanden werden. Das Ausgehauenwerden desselben aus dem seiner Natur nach wilden Oelbaume ist aber nicht dasselbe, was das Ausgehauenwerden desselben ist, von dem der Apostel im vorhergehenden Verse spricht. Dort wird im Allgemeinen nur gesagt: du wirst ausgehauen werden, d. h. du wirst deiner Einpfropfung beraubt werden (vgl. die dortige Erklärung). Hier dagegen heißt es: du bist aus dem von Natur wilden Oelbaume ausgehauen worden und (wenn man das Folgende hinzunimmt) du bist zu einem guten Oelbaume gepfropft worden. Dieses letztere Ausgehauenwerden ging also vor der Pfropfung voran. Da es nun heißt, der Baum sey aus dem von Natur wilden Oelbaume ausgehauen und gepfropft worden rc., so kann dieses Ausgehauenwerden nur seine Entstehungsweise bedeuten. Er ist entstanden aus einem Zweige, welcher aus einem wilden Oelbaume ausgehauen und in die Erde gesteckt wurde, um einen selbstständigen Baum zu bilden. Er stammt also von einem durchaus wilden Oelbaume her und war selber ein wilder Oelbaum, ist aber zu einem guten Oelbaume gepfropft worden. *εἰς καλλιέλαιον* heißt nicht: in den zahmen Oelbaum hinein, sondern: zu einem zah-

men Oelbaume. Wenn es das erstere heißen sollte, müßte der Artikel dabeistehen, wie es im folgenden Satze geschieht, weil alsdann überhaupt nur von einem einzigen Oelbaume die Rede wäre, nämlich von dem Stamme, welcher das Judenthum bedeutet, auf welchen alsdann die Heiden eingepfropft worden wären, was wir im Vorhergehenden schon als unrichtig gezeigt haben.

παρὰ φύσιν = praeter naturam, über die Natur, d. h. über die Kräfte der eigenen Natur.

οὗτοι οἱ κατὰ φύσιν sc. *κλάδοι τῆς ἐλαίας*, diese, welche der Natur nach Zweige des zahmen Oelbaums sind.

Vers 25.

Mit V. 25 beginnt der zweite Theil dieses Abschnittes, dessen Eintheilung und Zusammenhang wir oben bei V. 16 angegeben haben. Es wird jetzt gezeigt, daß es wirklich im göttlichen Rathschlusse liege, daß die Juden wiederum in das Reich Gottes eintreten und ihre vorausverheißene Bestimmung vollkommen erreichen. Paulus spricht dies zuerst aus als seine Erkenntniß von dem Gange der Weltbegebenheiten (V. 25), bestätigt sodann seine Ansicht durch Weissagungen der heiligen Schrift (V. 26 und 27), und begründet endlich seine Ansicht durch Vernunftgründe (V. 28 ff.).

Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, denn ich will nicht, daß ihr nicht kennntet ꝛc. Mit diesen und mit ähnlichen Worten beginnt der Apostel gewöhnlich solche Aussagen, welche Kenntnisse enthalten, die für den gewöhnlichen Verstand nicht so leicht zu finden sind und nur dem tiefer blickenden Forscher sich ergeben. Vergl. Röm. I, 13; 1 Cor. 12, 1; 2 Cor. 1, 8; 1 Theff. 4, 13.

μυστήριον, das Geheimniß. Paulus nennt die Erkenntniß von der einstigen Aufnahme der Juden in das Reich Gottes ein Geheimniß, insofern sie jetzt noch ganz und gar verhüllt und in der Zukunft verborgen liegt. Man sieht jetzt noch gar nicht ein, wie und wann dieselbe geschehen solle, und es erscheint Alles nur das Gegentheil derselben anzeigen zu wollen. Sehr richtig sagt Bengel: mysterium fuerat vocatio gentium, nunc item mysterium est conversio Israelis.

ἵνα μὴ ἦτε παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι, damit ihr nicht seyd bei euch selber einsichtsvoll, d. h. damit ihr nicht bloß wisset, was mit euch vorgeht und vorgegangen ist, was ihr für einen Vorzug und

für eine Herrlichkeit erlangt habt, sondern damit ihr auch wisset, was mit dem jüdischen Volke noch vorgehen und welche Herrlichkeit es erlangen soll.

ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, daß die Verhärtung von einem Theil aus für Israel geworden ist. Dieser Theil, von welchem aus die Verhärtung für Israel entstand, sind die Juden, welche zur Zeit Christi lebten, oder nach dem Gleichnisse des Apostels diejenigen Zweige, welche abgebrochen wurden (cf. V. 17). Von diesem Zeitpunkte an ist Israel, als Volk betrachtet, verhärtet. Nur einzelne wurden seitdem bekehrt, und dieser Zustand dauert fort, bis daß die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen seyn wird.

Ueber die πώρωσις haben wir uns schon oben bei V. 7 erklärt. — Ganz falsch ist die Erklärung von ἀπὸ μέρους, wenn man diese Worte übersetzt durch: zum Theil, und wenn man sie so erklärt, als seyen nur einige von den jetzt lebenden Israeliten verhärtet, ein großer Theil derselben aber nicht. Man zeige doch die nicht verhärteten, oder man gebe ein Merkmal an, woraus sie zu erkennen sind.

ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰςέλθῃ, bis daß die Fülle der Heiden eingegangen sey, nämlich in das Reich Gottes. Die Fülle der Heiden ist die ganze Masse der Heiden. Hiermit ist aber nicht gesagt, daß diese alsdann auch alle vollkommene Christen seyen. Sie sind vielmehr aufgenommen, wie die Leute zum Hochzeitsmahle, welche, wie das Gleichniß sagt, von allen Straßen und Ecken herzugerufen und aufgenommen wurden. Es haben aber gar manche kein hochzeitliches Kleid an, denn es sind viele berufen, aber wenige auserwählt. Wenn das Heidenthum seiner äußeren Erscheinung nach verschwunden, und wenn das Christenthum über alle Länder der Erde verbreitet seyn wird, dann wird auch die Verhärtung Israels aufhören und dasselbe eingehen in das Reich Gottes. Ueber die Zukunft vergleiche die Bemerkungen zu V. 12 ff.

Vers 26 u. 27.

καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, und daß ebenso ganz Israel wird errettet werden. Es ist dieser Satz durch καὶ mit dem vorhergehenden Substantiv-Satz ὅτι πώρωσις — — — γέγονεν verbunden. Beide sind sich coordinirt und bilden zwei Objecte zu οὐ

θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, oder vielmehr sie sind eine Apposition zu *τὸ μυστήριον* und geben an, worin das *μυστήριον* besteht. Gerade der Satz, daß ganz Israel wird errettet werden, ist die Hauptsache des Mysteriums.

Das Wort *οὕτω* ist correlativ und hat sein Correlat im folgenden *καθώς*. Ganz ebenso, wie geschrieben steht, wird ganz Israel errettet werden. Es wird an dieser Weissagung durchaus nichts verändert werden, sie wird ganz vollkommen, gerade so, wie sie gegeben ist, erfüllt werden. Wenn man *οὕτω* für *τότε* erklärte, so geschah dies nach dem Recht der Willkühr. Vergl. dieselbe Construction des *οὕτω* Kap. I, 15.

Das Citat in den beiden vorliegenden Versen ist durchaus aus dem Gedächtniß genommen und aus verschiedenen Stellen zusammengesetzt. Der erste Theil *Ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ* ist aus Jes. 59, 20 genommen. Im Original heißt diese Stelle: „Und es kommt für Zion ein Retter und für die, welche sich abwenden von der Sünde in Jacob. Statt: „für Zion," hat der Apostel *ἐκ Σιών*, einen Ausdruck, der an andern Stellen von der Ankunft des Messias gebraucht wird, z. B. Psalm 14, 7; 53, 7; 110, 2 — und statt: „für diejenigen, welche sich abwenden von der Sünde in Jacob" hat er *καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ*, wie gerade auch die LXX haben, welche wahrscheinlich וְהֵשִׁיב lasen statt וּלְשָׁבֵי. Eben so hat auch die chaldäische und arabische Uebersetzung, so daß diese Lesart einige Bedeutung erhält. Der Sinn dieser Stelle wird aber durch diese verschiedenen Lesarten nicht verändert, sondern bleibt immer der, daß gerade für das Volk Israel ein Erretter, ein Erlöser kommen werde, und daß gerade sie theilnehmen werden an der Erlösung.

Der folgende Theil des Citates: *Καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* wird gewöhnlich als aus zwei abgerissenen Stücken zusammengesetzt angesehen, nämlich aus Jes. 59, 21 und aus Jes. 27, 9. Allein einmal steht in diesen Stellen nicht wörtlich, was der Apostel hat. Denn in der ersten Stelle heißt es: „Und ich (was mich betrifft), dies ist mein Bündniß mit ihnen (welches Bündniß nun nachfolgt); und in der zweiten heißt es: „deßhalb wird durch dieses die Schuld Jacobs aufhören" (was gewiß nicht im geringsten mit den Worten des Apostels übereinstimmt). — Sodann aber sieht man doch

wohl schwerlich ein, wie der Apostel zu dieser sonderbaren Weise zu citiren kommt, daß er hier und da abgerissene Stücke zu einem Ganzen verbindet, eine Weise, die um so auffallender ist, da er sogar sich nicht einmal an die gegebenen Worte noch an den Sinn derselben bindet.

Wenn man auch keine Stelle im ganzen alten Testamente findet, welche in derselben Verbindung die hier angeführten Worte enthält, so findet sich doch bei Jeremias eine Stelle, deren Anfang und Schluß mit den angeführten Worten vollkommen übereinstimmt. Es heißt nämlich Jer. 31, 32 — 34: „Nicht wie der Bund, welchen ich schloß mit ihren Vätern, als ich sie festhielt bei ihrer Hand, um sie aus dem Lande Aegypten herauszuführen — die da brachen meinen Bund; aber ich waltete über ihnen. Spruch des Herrn. Denn dieses ist der Bund, welchen ich schließen werde mit dem Hause Israel nach diesen Tagen. Spruch des Herrn. Ich gebe mein Gesetz in ihr Inneres, und auf ihr Herz will ich es schreiben. Und ich bin ihnen zum Gott, und sie werden mir zum Volke seyn. Und nicht werden sie einander lehren, der Eine seinen Nachbar, der Andere seinen Bruder, sprechend: erkenne den Herrn! Denn sie alle werden mich kennen, von dem kleinsten an bis zum größten. Spruch des Herrn. Denn ich werde vergeben ihre Schuld, und ihrer Fehler werde ich nicht mehr gedenken". In Beziehung auf den Bund, welchen Gott durch Moses mit dem Volke der Juden schloß, und welchen sie so oft übertreten hatten, spricht hier der Prophet, daß Gott einen neuen Bund mit ihnen schließen werde nach diesen Tagen, d. h. nach diesem Zeitlauf, nach dem Verlauf der alten Zeit, welche zur Zeit Christi ihr Ende erreichte. Er führt sodann die Art und Weise dieses Bundes an, daß er in einer ganz außerordentlichen Vervollkommnung der Menschen bestehen werde, und begründet diese Vervollkommnung dadurch, daß er sagt, Gott werde die Schuld vergeben und der Fehler nicht mehr gedenken. Also die Erlösung und Versöhnung ist der Grund und Boden, von welchem jene große Vollkommenheit des Menschengeschlechtes ausgeht, und auf welchen sie aufgebaut ist. Nach der Erlösung und Versöhnung der Menschheit soll ihre Vervollkommnung und Verherrlichung eintreten, oder auch durch die Erlösung und Versöhnung soll sie ins Werk gesetzt werden. Wir sehen die

Erfüllung dieser Verheißung Gottes, was die Heiden betrifft; aber auch hinsichtlich der Juden soll sie erfüllt werden, wie diese Stelle des Jeremias auf das bestimmteste ausspricht. Paulus citirt nun diese Stelle; weil er aber schon durch das vorhergehende Citat aus dem Jesajas hinlänglich für seinen gegenwärtigen Zweck die Art und Weise des Bündnisses angegeben hatte, so läßt er die Beschreibung derselben, wie sie in der vorliegenden Stelle gegeben ist, aus und nimmt nur ihren Anfang und Schluß, nämlich den Anfang des 33sten Verses und den Schluß des 34sten, durch welche Worte auf das bestimmteste ausgedrückt ist, daß gerade für Israel auch der neue Bund geschlossen werde, welcher nach der Erlösung und Versöhnung eintreten soll.

Vers 28.

Aus den Weissagungen der Propheten zieht nun der Apostel Folgerungen, um zur Begründung seiner Aussage von der endlichen Aufnahme des ganzen Volkes Israel in das Reich Gottes zu gelangen. Aus Allem zusammengenommen folgt, daß die Juden hinsichtlich des Evangeliums zwar Feinde sind um der Heiden willen, hinsichtlich der Auserwählung aber Geliebte um der Väter willen.

Κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, hinsichtlich des Evangeliums, d. h. was die Verkündigung der Erlösung und Versöhnung betrifft.

ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, sie sind Feinde um euertwillen, d. h. sie haben sich in Widerspruch gegen das Reich Gottes gestellt, sie stehen in Feindschaft gegen Gott, damit ihr in das Reich Gottes aufgenommen würdet.

κατὰ τὴν ἐκλογήν, hinsichtlich der Auserwählung, d. h. was die Auserwählung Gottes, die Berufung und Vorherbestimmung betrifft. Nach dieser Auserwählung Gottes, welche für den menschlichen Verstand unbegreiflich ist und oft ganz widersinnig und ungerecht zu seyn scheint, sind die Juden zu Bürgern des Reiches Gottes bestimmt.

ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας, sie sind Geliebte um der Väter willen, d. h. weil die Väter Geliebte waren und die Verheißung erhielten, so sind es auch ihre Nachkommen, auf welche die Verheißung gerichtet war.

Vers 29.

Der Grund, warum die Juden, sobald die Väter Geliebte Gottes waren, ebenfalls Geliebte seyn müssen, liegt in dem, was der

Apostel in dem vorliegenden Verse sagt, nämlich darin, daß es Gott nicht reuen kann seiner Gnadengaben und seiner Berufung. Würde es ihn derselben gereuen können, so wären dieselben nicht auf sein Vorauswissen begründet, sondern durch den Augenblick veranlaßt, wie etwa Menschen durch das gute Betragen Anderer in der Gegenwart zu irgend einer Gefälligkeit bestimmt werden, welche sie nachher, wenn sie ein anderes Betragen derselben wahrnehmen, bereuen. Gott läßt sich nicht durch die Werke und nicht durch die Gegenwart in seiner Auserwählung bestimmen; es beruht dieselbe vielmehr auf seinem absoluten Vorauswissen, und sie ist deßhalb auch nothwendig unwandelbar. Wenn auch die Juden jetzt als Feinde gegen das Christenthum auftreten, so hindert dieß doch nicht, daß sie nicht fortwährend das Volk bleiben, welchem die Verheißung der Aufnahme in das Reich Gottes gegeben ist. Denn auch dieses gegenwärtige Betragen der Juden hat ja Gott vorausgewußt, als er ihren Vätern die Verheißung gab. Er hat dasselbe ja sogar selbst durch ihre Propheten vorausgesagt und hat dennoch zu gleicher Zeit durch dieselben Propheten die Verheißung des neuen Bundes gegeben, wie die vorher angeführten Stellen (V. 26 und 27) beweisen.

τὰ χαρίσματα, die Gnadengaben. Hiermit wird im Allgemeinen Alles bezeichnet, was die Menschheit Gott zu verdanken hat. Paulus spricht hier nicht bloß in Beziehung auf die Juden, sondern auch in Beziehung auf die Heiden, an welche er eben schreibt, und welche ebenfalls der größten Gnadengaben theilhaftig geworden sind.

κλῆσις, die Berufung, ist der erste Moment der Auserwählung. Vgl. Kap. VIII, 30 und die dortigen Bemerkungen.

Vers 30 u. 31.

Nicht bloß aus der Betrachtung der Gottheit selber ergibt sich die Annahme, daß die Juden einstens vollkommen ihre Bestimmung erreichen werden, wie diese Betrachtung in den beiden vorhergehenden Versen angestellt worden ist; sondern es ergibt sich dieses auch aus der Betrachtung der Geschichte im Verein mit jener vorhergehenden Betrachtung. Die Geschichte zeigt uns, daß die Heiden, welche in dem größten Unglauben und in der ärgsten Gottlosigkeit lebten, ganz umgewandelt wurden und jetzt im Glauben und in

der Gottesfurcht leben. Aus dieser gewiß sehr auffallenden Erscheinung können wir in Verbindung mit der Betrachtung der unwandelbaren Gottheit schließen, daß gewiß ebenso auch die Juden einst umgewandelt und dem Glauben zugewendet werden.

ἠπειθήσατε τῷ θεῷ, ihr habt Gott nicht gefolgt, ihr waret unfolgsam gegen Gott, habt nicht an ihn geglaubt.

νῦν δὲ ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ, nun aber durch deren Unfolgsamkeit Erbarmen empfinget, d. h. ihr wurdet aufgenommen in das Erbarmen Gottes, welches trotz aller Sündhaftigkeit der Menschen deren Seligkeit beschlossen hat. Inwiefern dieses durch die Unfolgsamkeit der Juden geschah, haben wir schon oben bei V. 11 bemerkt.

οὕτω καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει, ebenso haben auch jetzt diese nicht gefolgt eurem Erbarmen. Das οὕτω entspricht dem vorhergehenden ὥσπερ, das οὗτοι dem ὑμεῖς, das νῦν dem ποτέ, und das ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει dem vorhergehenden ἠπειθήσατε τῷ θεῷ. Ihr Heiden habet einstens Gott nicht gefolgt, die Juden dagegen haben jetzt dem euch zu Theil gewordenen Erbarmen nicht gefolgt, d. h. sie haben dieses Erbarmen von sich abgewiesen. Häufig trennt man τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει durch eine Interpunktion von ἠπείθησαν und zieht jene Worte zu dem folgenden Satze ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσι. Aber es gibt dieses einmal eine sehr gezwungene und gezierte Construction und sodann keinen Sinn, denn man kann nicht sagen: die Juden wurden aufgenommen in das göttliche Erbarmen durch das Erbarmen, welches die Heiden empfingen.

Vers 32.

Aus der Betrachtung der ganzen Weltgeschichte, verbunden mit einer richtigen Erkenntniß Gottes, ergibt sich als Grundlage, worauf die Erklärung der auffallenden Erscheinung des Abfalls des Judenthums von dem Reiche Gottes beruht, daß Gott die Juden ebenso wie die Heiden habe in Ungehorsam verfallen lassen, um sich auch ihrer zu erbarmen. Im Bewußtseyn dieser Zukunft des jüdischen Volkes kann man sagen: Gott hat alle Menschen ohne Ausnahme in Ungehorsam hineingeschlossen, damit er sich aller erbarme, damit also Niemand seinem Verdienste seine Rechtfertigung und seine Aufnahme in das Reich Gottes zuschreibe, sondern nur allein der Barmherzigkeit Gottes. Wie der Gefangene im Kerker einge-

schlossen ist, so ist jeder Mensch in dem Gesetze der Sünde in dem Ungehorsam eingeschlossen. Auf das grellste tritt dieser Ungehorsam bei den Heiden hervor (vgl. Kap. I, 18—32), und selbst die Juden, das auserwählte Volk, mußten in diesem Ungehorsam eingeschlossen bleiben und mußten denselben durch ihre Feindschaft gegen das Christenthum auf das deutlichste offenbaren, damit alle Welt erkenne, worauf es eigentlich zur Erlangung der Seligkeit ankomme, daß die Kraft zur Erreichung des vorgesteckten Zieles nicht im geringsten in uns selber liege, daß all unser Laufen und Rennen nichts helfe, sondern allein die Barmherzigkeit Gottes (vgl. Kap. IX, 16).

Vers 33.

Der Apostel war im vorhergehenden Verse so weit als möglich auf den Grund zurückgegangen, worauf die Erklärung der Weltbegebenheiten in religiöser Hinsicht beruht. Als unterste Grundlage läßt sich auf das bestimmteste jener V. 32 ausgesprochene göttliche Rathschluß erkennen. Wollte man auch diesen noch ferner begründen und bis auf das genaueste zu erforschen suchen, so würde man auf das Gebiet der Ahnungen gerathen, welche sich auch nicht durch Worte genau ausdrücken lassen. Paulus steht demnach jetzt hier stille, und statt auszusprechen, was er etwa noch weiter von dem Rathschlusse Gottes erkennt, bricht er aus in die Worte des Staunens und der Verwunderung: „O Tiefe des Reichthums und der Weisheit und der Erkenntniß Gottes! Wie gar unerforschbar sind seine Gerichte und unerkennbar seine Wege!"

Er schreibt also hier dem Reichthum und der Weisheit und der Erkenntniß Gottes eine Tiefe zu. Der Ausruf aber: „o Tiefe!" drückt die Größe, die Unergründlichkeit derselben aus.

Der Reichthum Gottes ist das, woran er sich als reich gegen die Menschen beweist, und wodurch er dieselben reich macht, nämlich seine Barmherzigkeit, seine Gnade und Liebe. Vgl. V. 12.

Die Weisheit Gottes (σοφία) bezieht sich besonders auf seine Weltregierung, die Erkenntniß Gottes dagegen bezieht sich mehr auf die Vorausbestimmung und Berufung. Alle drei Begriffe, Reichthum, Weisheit und Erkenntniß Gottes beziehen sich zusammen auf einsunddasselbe, auf die Erlösung und Versöhnung der Menschheit und auf deren Verherrlichung und Verklärung. Man kann sie daher ansehen als drei verschiedene Momente, in welchen sich

die Liebe Gottes zum Heile der Menschheit offenbart, und zwar auf die Weise, daß πλοῦτος das Allgemeine ist, σοφία das Besondere, und γνῶσις das Einzelne. Die γνῶσις ist das, was die ganze Weltregierung und somit die Weisheit Gottes bestimmt. Die σοφία ist das, was dem Reichthume Gottes zu Grunde liegt und die Theilnahme an demselben bedingt.

Vers 34—36.

Mit den folgenden drei Versen begründet der Apostel seinen Ausruf des Staunens und der Bewunderung.

Wer hat den Gedanken des Herrn erkannt? d. h. Niemand hat seinen Gedanken, seinen Rathschluß erkannt; wenn man auch durch Betrachtung der Vergangenheit auf die Zukunft schließen kann, so geschieht dies immer nur mangelhaft und stückweise.

Wer ist sein Rathgeber gewesen? nämlich bei der Fassung seines Rathschlusses.

Wer hat ihm etwas vorher gegeben? wer hat ihm vorher ein Geschenk gegeben, eine Gefälligkeit erzeigt?

καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ, und es wird ihm wieder vergolten, d. h. und es würde ihm also durch die Gnade Gottes nur wiederum vergolten, was er Gott vorher gegeben hat, oder: so daß ihm also durch die Gnade Gottes nur eine Wiedervergeltung zu Theil wird.

Der Apostel schließt sich mit allen diesen Ausrufungen und Fragen an alttestamentliche Aussprüche an und gebraucht sie zum Theil ganz wörtlich. Man vergleiche Jes. 55, 8. 9; Ps. 19, 10; 36, 7; Hiob 11, 7; Jes. 40, 13 u. 14; Weish. 9, 17; Sir. 18, 2—5; Hiob 41, 3.

Ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, denn aus ihm und durch ihn und zu ihm ist Alles. Dieser Satz bezieht sich zunächst nur auf den vorhergehenden Gedanken: τίς προέδωκεν αὐτῷ καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ und spricht die Unmöglichkeit aus, daß Jemand Gott etwas vorher gegeben hätte.

ἐξ αὐτοῦ, aus ihm, gibt die Entstehung aller Dinge an; εἰς αὐτόν dagegen gibt das Ziel der Schöpfung, ihren Endzweck an; δι' αὐτοῦ, welches in der Mitte zwischen dem Ausgang und dem Ziele steht, zeigt die fortwährende Erhaltung der Schöpfung an.

Es wird demnach durch jene Präpositionen der Sinn ausgedrückt: Gott ist der Schöpfer der ganzen Welt, Gott ist der Erhalter derselben, und Gott ist ihr Verklärer.

Zwölftes Kapitel.

Vers 1.

Mit dem 12ten Kapitel beginnt ein neuer Abschnitt dieses Briefes, welcher sich im Aeußeren wie auch seinem Inhalte nach als Folge an die vorhergehenden Abschnitte anschließt. Fassen wir den Inhalt des ganzen Briefes kurz zusammen, so hatte der Apostel zuerst den Satz aufgestellt und bewiesen, daß wir nur durch den Glauben gerecht werden, Kap. I — IV; er war sodann zur Darstellung der Früchte dieser Rechtfertigung durch den Glauben übergegangen, Kap. V — XI, und hatte seine Darstellung zugleich vertheidigt einerseits gegen die Einwürfe, welche vom Standpunkte des Judenthums aus gemacht werden konnten, Kap. V — VIII, andererseits gegen die, welche vom Standpunkte des Heidenthums gemacht werden konnten, Kap. IX — XI. In Bezug auf das erstere mußte er zeigen, wie im Christenthum, im Stande der Gnade, das ganze Gesetz erfüllt wird auch ohne die Herrschaft des Gesetzes, und wie also auch ohne das Gesetz die Verheißungen des Gesetzes erlangt werden (Kap. VI — VIII, 17). In Bezug auf das Heidenthum mußte er nun noch zeigen, wie trotz der gegenwärtigen Verwerfung der Juden dennoch die Verheißungen Gottes sicher und untrüglich seyen (Kap. IX — XI). Gerade bei dieser letzteren Darstellung drängte sich immer die Gnade und Barmherzigkeit Gottes dem Betrachtenden auf, und der Apostel war zuletzt zu dem Ausspruch gekommen, daß Gott deßhalb alle Menschen in Unglauben und Ungehorsam habe verfallen lassen, damit er sich Aller erbarme, um also recht überströmen zu lassen den Reichthum seiner Gnade und Barmherzigkeit.

Von dieser herrlichen Erkenntniß der Barmherzigkeit Gottes, wie sie sich zuletzt ergeben hatte, geht nun der Apostel aus und

folgert zum Schlusse seines Briefes, was sich daraus für Regeln für das christliche Leben ergeben. So wie das Kind an das Herz sich anschließt, dem es so viel zu verdanken hat, das so warm für sein Wohl schlägt, wie es an seiner Mutter Herz sich andrückt, wo so viel Liebe glüht, wie es sich ganz diesem Herzen dahingibt und nur in dessen Nähe und bei dessen Wohlgefallen froh und zufrieden ist: ebenso muß der Mensch, der in das Reich Gottes aufgenommen und durch den Glauben gerechtfertigt ist, der so viel Gnade und Barmherzigkeit empfangen hat, sich anschließen an den, dessen Gnade und Barmherzigkeit so reichlich gegen ihn überströmte, und sich ganz und gar hingeben an den, der gegen ihn ganz nur Treue und Liebe ist, und gewiß, er kann nur froh und zufrieden seyn, wenn er Gottes Wohlgefallen besitzt. Diese Hingabe an Gott, um seinem Willen ganz zu entsprechen und sein Wohlwollen ganz zu erwerben, ist das erste, was sich als Forderung an sich selber dem Menschen aufdrängt, wenn er sich aller Liebe und Treue, aller Gnade und Barmherzigkeit Gottes bewußt ist; und diese Hingabe ist deßhalb auch das erste, wozu der Apostel jetzt ermahnt.

οὖν, also, zeigt an, daß der folgende Abschnitt eine Folgerung aus dem Vorhergehenden ist.

διὰ τῶν οἰκτιρμῶν, wegen der Erbarmungen, d. h. wegen der vielen Regungen der Barmherzigkeit. Es gehören diese Worte nicht zu dem vorhergehenden Satze Παρακαλῶ cet., sondern zu dem folgenden παραστῆσαι τὰ σώματα cet. Die Barmherzigkeit Gottes ist nicht der Beweggrund zur Ermahnung, sondern zur Dahingabe unserer selbst. Durch die Barmherzigkeit Gottes müssen wir bewogen werden, uns selber Gott dahinzugeben. Wer hier an eine Beschwörung denkt, der denkt an andere Dinge.

παραστῆσαι, darzustellen, vorzustellen, darzubringen. τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, eure Leiber als ein lebendiges Opfer. σῶμα ist hier, wie sich von selbst versteht, der lebendige Leib, und wenn dieser als Opfer dargebracht werden soll, so meint der Apostel hiermit das ganze zeitliche Leben in dem Leibe, oder unser ganzes Leben innerhalb dieser Zeitlichkeit und Vergänglichkeit. Gerade dieses zeitliche, vergängliche Leben ist es, worauf die Thätigkeit des wiedergeborenen Menschen gerichtet seyn muß, weil dasselbe das Gesetz der Sünde, den Widerspruch gegen Gott in sich trägt.

Der Ausdruck θυσία ζῶσα, ein Opfer, das da lebt, steht

Gegensatz gegen das Opfer, welches todt ist oder getödtet wird. Der Sinn dieses Ausspruches ist demnach dieser: euer Leib soll als Opfer nicht getödtet werden, sey dieses nun ein plötzliches Tödten oder ein allmähliges durch Martern und Quälen, sondern in seinem Leben soll er als Opfer Gott dargebracht werden, in seinem Leben muß er also geheiligt und Gott wohlgefällig gemacht werden. *ἁγία* und *εὐάρεστος τῷ θεῷ* sind also Eigenschaften, welche das Opfer als lebendiges nothwendig haben muß, oder wodurch das Leben nur allein ein Opfer wird.

τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν, hinsichtlich eures vernünftigen, richtigen Gottesdienstes. Es ist dieser Accusativ ein absoluter. Der Gottesdienst wird hier ein vernünftiger genannt, nicht als sey er von der Vernunft erfunden, sondern weil er, nämlich der christliche, von dem hier die Rede ist, allein den Gesetzen der Vernunft, und zwar wiederum der geheiligten Vernunft entspricht. Am besten wird man deßhalb *λογικός* durch: richtig, übersetzen. In derselben Bedeutung kommt dieses Wort vor 1 Petr. 2, 2: *τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα.*

Vers 2.

καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, neque conformate vos saeculo huic, und gestaltet euch nicht nach dieser Zeit. *ὁ αἰὼν οὗτος*, diese Zeit, ist die Zeit der Vergänglichkeit im Gegensatz gegen die zukünftige Zeit, welche nicht mehr der Vergänglichkeit unterworfen ist. Wenn der Apostel nun ermahnt, daß die Christen sich nicht dieser Zeit gleichgestalten sollen, so sagt er damit soviel als: sie sollten sich der Unheiligkeit und Gottlosigkeit dieser Zeit nicht ergeben, weil diese gerade der Grund und die Ursache der Vergänglichkeit dieser Zeit sind.

ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός ὑμῶν, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung eures Sinnes. *ὁ νόος* ist das gesammte innere Leben, der Inbegriff aller inneren geistigen Thätigkeit. Durch die Wiedergeburt wird dieses Leben erneut, aber nicht auf einmal ganz und gar, sondern es empfängt zuerst nur den Keim eines neuen heiligen Lebens. Das neue Leben ist zuerst nur der erste Herzschlag eines Lebens, und es muß von diesem ersten Anfange an fortwährend wachsen und durch das ganze Leben hindurch fortwährend zunehmen, oder mit anderen Worten: es muß das innere Leben von der ersten Erneuerung an fortwährend er-

neut werden, es muß die Erneuerung durch das ganze Leben fortgesetzt werden. Durch diese Erneuerung des inneren Lebens wird aber auch das ganze Leben umgestaltet und erneuert und somit der ganze Mensch verwandelt.

εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς, τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον, darauf hin, daß ihr prüfet, was nach dem Willen Gottes das Gute, Wohlgefällige und Vollkommene ist.

Die Präposition *εἰς* gibt sowohl die Richtung als auch das Ziel an. Hier zeigt sie das Ziel an, und zwar das Ziel der Umwandelung des Menschen durch die Erneuerung seines Sinnes. Durch diese Umwandelung des Menschen erhält er die Erkenntniß des Willens Gottes; es wird, wie der Prophet Jeremias sagt, das Gesetz Gottes in sein Herz geschrieben, er bedarf keines Lehrers mehr, er kann selber prüfen, was da gut und wohlgefällig und vollkommen sey. Je weiter wir fortgeschritten sind in der Erneuerung unseres Sinnes, je mehr wir in dem neuen Leben herangewachsen sind, desto deutlicher stellt sich vor unseren Blicken die höhere, die moralische Welt auf, desto bestimmter und klarer offenbart sich uns der Wille Gottes und das Reich, in welchem jener Wille waltet. Sehr schön sagt Augustin: Tantum videmus, quantum morimur huic seculo, quantum autem huic vivimus, non videmus.

Die Worte *τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον* lassen eine verschiedene Construction zu, nur nicht die sehr gewöhnliche, daß man die Worte *τὸ ἀγαθόν* cet. als Adjectiva zu *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* gehörig ansieht. Es kann aber sowohl *τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* als auch *τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον* als absoluter Accusativ angesehen und der ganze Satz übersetzt werden entweder: „was hinsichtlich des Willens Gottes das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene sey,“ oder: „was der Wille Gottes hinsichtlich des Guten und Wohlgefälligen und Vollkommenen sey.“ Beides läuft auf Eins hinaus. Am wahrscheinlichsten ist jedoch die erstere Construction die richtige, welche auch noch durch eine sehr alte verschiedene Lesart bestätigt wird. Es findet sich nämlich die Lesart: *τί τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον* cet. statt des blossen: *τὸ ἀγαθόν* cet. Es war diese Lesart ursprünglich ein kurzes Glossem, welches die Construction der Worte dieses Satzes angab, indem es das am Anfang stehende *τί* zu *τὸ ἀγαθόν* hinzog.

Vers 3.

Voller Demuth, wie der Apostel ist, verknüpft er jetzt nicht unmittelbar die einzelnen Ermahnungen, zu welchen er übergehen will, mit der vorhergehenden allgemeinen Ermahnung, sondern leitet sie ein mit den Worten: „Ich sage es vermöge der Gnade, die mir gegeben ist.“ Paulus gibt diese Vorschriften nicht aus eigener Machtvollkommenheit, und nicht, weil er sich mit den Kräften seines Verstandes ein System der Moral gebildet hätte, in welchem jene Vorschriften vorkommen; sondern er gibt sie nur vermöge der göttlichen Gnade, die ihm geschenkt wurde, er sagt nur angetrieben durch die Kraft dieser Gnade, was er als nothwendige Wirkungen derselben erkannt hat. Es steht dem Apostel gerade hier diese Demuth so schön, wo er die Demuth selber anempfiehlt, und er unterscheidet sich dadurch bedeutend von vielen der jetzigen Sittenprediger.

Λέγω γάρ, ich sage nämlich. Das *γάρ* ist hier nicht den Grund angebend, sondern explanativ; es erklärt die vorhergehende allgemeine Ermahnung für besondere Fälle. Der erste Fall ist dieser, daß jene allgemeine Ermahnung auf das allgemeine Zusammenleben der Christen unter einander angewendet wird.

διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι, durch die Gnade, die mir gegeben worden ist. Unter Gnade ist hier Alles befaßt, was der Apostel durch seine Wiedergeburt empfangen hatte, das ganze neue Leben mit allen seinen Kräften, welche sich am höchsten in seinem Apostelamte bewähren.

παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, jedem, der in euch ist, d. h. jedem, welcher in eurer Gemeinschaft ist; jedem, der zu euch gehört, der ebenso, wie ihr alle, ein Christ geworden ist.

μὴ ὑπερφρονεῖν, παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, nicht höher gesinnt zu seyn, als wie er sinnen darf, d. h. es soll sich Keiner überheben und nach etwas Höherem streben, als in seinen Kräften liegt und als ihm nach seinen Kräften erlaubt ist. Es soll Keiner denken, er sey in der Gemeinschaft der Christen zu niedrig gestellt, er könne mehr leisten, er verdiene eine höhere Stelle, ein anderes Amt zu bekleiden. Es soll überhaupt nie ein Streben nach etwas Höherem in dem Christen stattfinden, sondern man soll es Gott überlassen, daß er einen jeden an seinen richtigen Ort hinstellt, und man soll diesen Ort nur vollkommen ausfüllen.

ἀλλὰ φρονεῖν, εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισε

μέτρον πίστεως, sondern darauf zu sinnen, um gutgesinnt zu seyn in der Art und Weise, wie Gott einem jeden zutheilte ein Maaß des Glaubens. Die Partikel ὡς verlangt im vorhergehenden Satze ein demonstratives Correlativ, etwa: οὕτως, auf die Art und Weise — ὡς, wie. Man muß demnach zu εἰς τὸ σωφρονεῖν ergänzen οὕτως, auf die Art und Weise gutgesinnt zu seyn, wie u. s. w. Das Maaß des Glaubens bezieht sich auf die verschiedene Kraft und Fähigkeit desselben. Obgleich alle Christen einenunddenselben Glauben haben, so ist er doch unterschieden hinsichtlich seiner Kraft und Fähigkeit, und gerade durch diese Verschiedenheit bei der übrigen Einheit ist es möglich, daß alle Christen zusammen ein organisches Ganze, eine Kirche, den Leib Christi bilden. Es würde keine solche organische Einheit bestehen können, wenn der Glaube nur einerlei wäre; es würden sich die Einzelnen zu einander verhalten, wie der Sand am Meere. Aber so wie jeder wahre Organismus aus verschiedenen Gliedern besteht und jedes Glied ein verschiedenes Amt und verschiedene Kraft und Fähigkeit erhalten hat: eben so muß auch der vollkommene Organismus der christlichen Kirche aus verschiedenen Gliedern bestehen und jedes Glied sein besonderes Amt, seine eigene, verschiedene Kraft und Fähigkeit erhalten. Gleich bei seiner Wiedergeburt empfängt jeder Mensch das neue Leben mit einer bestimmten Kraft und Fähigkeit, er wird immer als ein bestimmtes Glied der christlichen Kirche schon von Anfang an wiedergeboren und hat seine auf diese Weise erhaltene Kraft und Fähigkeit des neuen Lebens, oder sein Maaß des Glaubens nur zu entwickeln und vollkommen auszubilden. Dieses vollkommene Entwickeln und Ausbilden seines eigenen Maaßes des Glaubens, welches zugleich in der vollkommenen Ausübung desselben besteht, ist es, was der Apostel hier benennt σωφρονεῖν, ὡς ὁ Θεὸς ἑκάστῳ ἐμέρισε μέτρον πίστεως, Gutgesinntseyn auf die Art und Weise, oder in der Art und Weise, wie Gott einem jeden zutheilte ein bestimmtes Maaß des Glaubens.

Vers 4 u. 5.

So wie wir bei der Erklärung des vorhergehenden Verses die Aussage des Apostels begründet haben, eben so begründet er seine Aussage nun selber und weist auf den vollkommensten Organismus, auf den menschlichen Leib hin. Wir haben nur Einen Leib, und wir haben doch viele Glieder. Alle Glieder aber haben nicht

dieselbe Thätigkeit, sondern jedes hat seine eigene Thätigkeit und entspricht seiner Bestimmung, wenn es diese Thätigkeit vollkommen verrichtet. Eben so sind wir Viele nur Ein Leib durch Christus, einzeln aber sind wir einander Glieder und müssen deßhalb eben so wie die Glieder des Leibes unsere uns zugetheilte Thätigkeit vollkommen verrichten, oder σωφρονεῖν ὡς ὁ ϑεὸς ἑκάστῳ ἐμέρισε μέτρον πίστεως. Dies ist der Gedankengang des Apostels bei der Begründung seiner Aussage. Den letzten Gedanken hat er aber in den beiden vorliegenden Versen noch nicht ausgesprochen, sondern er spricht denselben in einer erweiterten Ausführung erst im Folgenden aus.

πρᾶξις ist die Thätigkeit, das Geschäft der einzelnen Glieder.

ἐν Χριστῷ, durch Christus. Christus ist es nämlich, durch welchen wir wiedergeboren werden und zugleich auch, weil wir Alle nur sein Leben empfangen, Ein Leib werden.

Vers 6.

Weil der Apostel seine Vorschriften mehr in der bestimmtesten Form für das Leben geben wollte, so führt er den Satz, welchen man bei V. 5 nothwendig hinzudenken muß, daß wir nämlich eben so wie die Glieder des Leibes unser uns zugetheiltes Geschäft vollkommen verrichten müssen, diesen Satz führt er jetzt im Einzelnen aus und nennt selbst die einzelnen Geschäfte, wie sie im Zusammenleben der Christen vorkommen, und fügt dazu die für jedes derselben passende Vorschrift.

ἔχοντες δὲ χαρίσματα — — — διάφορα, da wir aber verschiedene Gnadengaben haben. Dieser Satz schließt sich eng an das vorhergehende Gleichniß an und verlangt, weil er ein Nebensatz ist, nothwendig einen Hauptsatz. Dieser Hauptsatz ist aber nirgends im Folgenden ausgedrückt und muß deßhalb aus dem Vorhergehenden hinzugedacht werden.

Soll nun jenes Gleichniß nicht bedeutungslos dastehen, so kann man nichts Anders ergänzen, als was wir schon oben als Ergänzung angegeben haben, dies nämlich: „so muß ein jeder seine eigenen Gnadengaben vollkommen entwickeln und ausüben". Erst wenn man auf diese einfache und natürliche Weise den elliptischen Nebensatz: ἔχοντες δὲ χαρίσματα — — — διάφορα V. 6 ergänzt hat, ergibt sich klar und deutlich die Erklärung und Ergänzung der

folgenden kurzen elliptischen Aussprüche. Denn was den ersten betrifft: εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, so besteht dieser offenbar aus zwei Theilen, einmal εἴτε προφητείαν, und sodann κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως. Beides sind sehr starke Ellipsen. Zu der ersten kann nur allein das Zeitwort des vorhergehenden Nebensatzes ergänzt werden, so daß er vollständig lautet εἴτε προφητείαν ἔχοντες, sey es, daß wir Weissagung haben. Wenn nun aber der erste Theil auf diese Weise einen Nebensatz bildet, welcher dem vorhergehenden Nebensatz vollkommen entspricht und als der Anfang einer Explication desselben angesehen werden kann: so muß der zweite Theil sein Hauptsatz seyn und ebenso wie zu dem vorhergehenden Nebensatze ergänzt werden. Man hat also hinzuzudenken: so muß er, oder so müssen wir die Gabe der Weissagung nach der Analogie des Glaubens vollkommen entwickeln und ausüben.

Die Gabe der Weissagung ist einer der vollkommensten Grade der Gnadengaben. Der Mensch, welcher diesen hohen Grad der Kräfte des neuen Lebens empfängt, tritt ein in die Reihe der Propheten des alten Bundes, jedoch mit einer weit größeren Würde und Herrlichkeit, nach demselben Verhältniß, wie überhaupt der neue Bund über den alten Bund erhaben ist. Der Prophet des neuen Bundes verhält sich nur eben so zu den anderen Gliedern desselben Bundes, wie der Prophet des alten Bundes zu den Mitgliedern seines Bundes, und nur insofern stehen beide auf Einer Linie. Dadurch aber, daß die Propheten des neuen Bundes wiedergeboren sind zu einem neuen Leben, welches das Leben Christi ist, und daß sie hinsichtlich dieses Lebens in dem Reiche Gottes, in dem Himmelreich (βασιλεία τοῦ θεοῦ) sind, stehen sie auf einem viel höheren Standpunkte, als die Propheten des alten Bundes, indem schon der Kleinste im Himmelreich größer ist, als der größte Prophet des alten Bundes.

Das Amt des Propheten besteht aber nicht bloß im Weissagen, obgleich er gerade davon seinen Namen erhalten hat, sondern überhaupt im Erhalten des Reiches Gottes, im Schützen und Vertheidigen desselben gegen alle eindringenden Gefahren, sey es nun, daß diese durch intellectuelle oder durch moralische Verirrungen, durch Mißbrauch des Verstandes oder des Herzens dem Reiche Gottes gefährlich werden. Dem Propheten des neuen Bundes

kommt also zu das Strafen, Ermahnen, Warnen, Züchtigen, Predigen, Belehren, Trösten u. s. w. gerade so wie dem Propheten des alten Bundes. Er unterscheidet sich aber von dem Apostel auf die Weise, daß dieser für die Ausbreitung des Christenthums unter denen, welche noch nicht in das Christenthum aufgenommen sind, besorgt ist, während er für die Erhaltung desselben bei denen, welche schon aufgenommen sind, besorgt ist. Der Prophet ist für die Christen, was der Apostel für die Nicht-Christen ist. Beide, Prophet und Apostel, stehen sich demnach ohngefähr gleich, nur daß der Apostel vor dem Propheten thätig seyn und demselben das Gebiet seines Wirkungskreises erst zubereiten muß. In diesem Sinne sind unsere jetzigen Prediger und alle Geistliche theils Apostel, theils Propheten, größten Theils aber beides zusammen; und wenn ihnen auch die Gabe der Weissagung der Zukunft abgeht, so sind sie doch nicht weniger Propheten, weil die Weissagung nur eine einzelne Art ihrer Thätigkeit ist, welche ihnen gerade wegen ihrer auffallenden Erscheinung den Namen gab, und weil überhaupt alle Gaben des heiligen Geistes, alle χαρίσματα τοῦ θεοῦ, welche der Christ bei seiner Wiedergeburt empfängt, nur nach dem Bedürfniß des gesammten Organismus der christlichen Kirche sich richten. So wie kein Organismus ein Glied mehr bildet, welches nicht zum Organismus gehört, oder wie er im gesunden Zustande kein Glied mit einer größeren Kraft begabt, als welche zum gesammten Organismus paßt: ebenso geschieht dies auch in dem großen Organismus der christlichen Kirche. Der Geist Gottes bildet nur gesunde Glieder und stattet sie nur mit der Kraft und Fähigkeit aus, welche zur Erhaltung des gesammten Organismus nothwendig ist. Wäre es auch nur im geringsten ein Bedürfniß der christlichen Kirche, daß sie Glieder besäße, welche die Zukunft verkündigten, welche Wunder thäten und dergl. mehr, so ist es nicht abzusehen, warum das bildende Princip der christlichen Kirche, von welchem sie ihre ganze Existenz hat, nicht auch solche Glieder bilden sollte. Da das bildende Princip des allerniedrigsten Organismus diese Fähigkeit besitzt und diese ausübt, warum sollte das bildende Princip des allervollkommensten Organismus, warum sollte der göttliche Geist nicht dieselbe Fähigkeit besitzen und bei der Bildung der christlichen Kirche ausüben?

Betrachten wir aber die Geschichte, so sehen wir, wie aller-

dings der Geist Gottes schon solche Glieder der christlichen Kirche gebildet hat, welche weissagten und Wunder thaten. Es geschah dieses am Anfang der christlichen Kirche, als dieselbe solcher Glieder bedurfte. In der späteren Zeit der christlichen Kirche hörten allmählig diese Gaben auf, weil der gesammte Organismus derselben nicht mehr bedurfte. Jeder Organismus zeigt uns dieselbe Erscheinung. Er bildet am Anfang seiner Entwickelung Gebilde, welche wieder vergehen oder aufhören und nur zu einem bestimmten Zwecke dienten. So bildet die Pflanze, sobald sie die Hülle des Saamenkorns durchbrochen hat, zuerst die sogenannten Saamenlappen, welche nachher verschwinden und nicht mehr gebildet werden. Viele Thiere erscheinen nach ihrer Geburt mit Gebilden, welche sie allmählig ablegen und nicht wieder bilden, oder mit Fähigkeiten und Kräften, welche sie später nicht mehr besitzen. Eben so erscheint die christliche Kirche im ersten Anfange ihrer Entstehung mit den mannichfaltigsten Gaben des heiligen Geistes ausgerüstet und bietet Erscheinungen dar, welche sich in der späteren Zeit nicht mehr zeigen, weil sie nicht mehr zur Existenz des Organismus nothwendig sind. Ueber diese Mannichfaltigkeit der Gnadengaben vergl. man 1 Cor. 12, 1 — 12 und 28 — 31 und andere Stellen, auch die Verheißungen Christi, z. B. Marc. 16, 17 u. 18. Ueber das Amt des Propheten vergl. 1 Cor. 14.

Nimmt man die hier gegebene Erklärung der Prophetia an und bezieht man nun den Ausdruck *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως* auf das so geschilderte Amt eines Propheten, so ist damit gesagt, daß in der Uebereinstimmung mit dem Glauben gelehrt, ermahnt, gewarnt, gestraft, getröstet u. s. w. werden soll. Der Glaube soll bei Allem als die Grundlage dienen und soll unerschütterlich fest als Fundament der ganzen christlichen Kirche stehen bleiben.

Vers 7.

εἴτε διακονίαν muß eben so wie *εἴτε προφητείαν* ergänzt werden, also: *εἴτε διακονίαν ἔχοντες*, oder sey es nun, daß wir einen Dienst haben; oder: daß Jemand einen Dienst hat. Der Dienst, *διακονία*, ist keine besondere Gnadengabe, sondern nur eine äußere Stellung, ein Stand in der christlichen Kirche, in welchem sich die gerade empfangene Gnadengabe ausüben läßt.

ἐν τῇ διακονίᾳ, in dem Dienste. Dieser elliptische Satz muß

in Uebereinstimmung mit dem Vorhergehenden ergänzt werden und heißt alsdann: so müssen wir, oder: so muß er in dem Dienste seine Gnadengabe vollkommen entwickeln und ausüben, ohne daß er dabei nach etwas Höherem strebt.

Während die beiden eben erklärten Begriffe προφητεία und διακονία mehr allgemeine Bezeichnungen von Thätigkeiten und Aemtern innerhalb der christlichen Kirche waren, so geht jetzt der Apostel zu mehr bestimmteren Bezeichnungen von Thätigkeiten und Aemtern in der christlichen Kirche über. Er ändert hierbei etwas seine frühere Construction, so jedoch, daß der Zusammenhang der Gedanken nicht gestört wird und die elliptischen Sätze sich doch noch leicht in Uebereinstimmung mit dem Vorhergehenden ergänzen lassen.

εἴτε ὁ διδάσκων, entweder sey es, wenn Jemand lehrt. Die Participien müssen hier als conditionale Adverbialsätze aufgelöst werden. ὁ διδάσκων soll die bestimmte Thätigkeit anzeigen, worin Jemand zuweilen begriffen seyn kann. Paulus will nur für den bestimmten Fall ermahnen, wenn Jemand gerade lehrt.

ἐν τῇ διδασκαλίᾳ. In Uebereinstimmung mit dem Vorhergehenden heißt diese Ellipse nun: so muß er in der Lehre seine Gnadengabe vollkommen ausüben, ohne dabei auf etwas Anderes zu denken, ohne nach Ehre zu streben, ohne hochgesinnt zu seyn, sondern nur darauf bedacht, wie er diese Thätigkeit vollkommen ausübt.

Vers 8.

εἴτε ὁ παρακαλῶν, oder sey es, wenn Einer ermahnt. Auch das Ermahnen ist kein fortwährendes Geschäft, sondern es tritt nur zuweilen der Fall ein, daß irgend ein Mitglied der christlichen Kirche zu ermahnen hat. Für diesen Fall nun, wenn Jemand ermahnt, gilt die Vorschrift: ἐν τῇ παρακλήσει, d. h. in Uebereinstimmung mit dem Vorhergehenden: so muß er bei der Ermahnung nur darauf bedacht seyn, wie er dieses Geschäft vollkommen erfüllt, ohne dabei hochgesinnt zu seyn, ohne nach Ehre und Ruhm und Dank zu streben.

Ὁ μεταδιδούς, wenn Einer mittheilt. Der Apostel ändert hier wieder etwas die Construction und läßt die Partikel εἴτε weg, welche bisher zweimal zwei adversative Gegensätze gebildet hatte. Die hier folgenden Sätze lassen sich aber ebenfalls leicht in Uebereinstimmung mit den vorhergehenden setzen und stören den Zusam-

menhang der Gedanken gar nicht. Die Ermahnung für den Fall, wenn Jemand mittheilt, ist in den Worten enthalten: ἐν ἁπλότητι, welche einfach zu ergänzen sind: ἐν ἁπλότητι μεταδίδοθι, so muß er mittheilen mit Einfachheit. Aber auch hierbei ist immer noch die V. 3 gegebene allgemeine Ermahnung festzuhalten, daß der Christ niemals hochgesinnt, sondern immer darauf bedacht seyn soll, wie er alles, was er thut, so vollkommen als möglich und dadurch dem Willen Gottes entsprechend thue. Die Vollkommenheit der Handlung bei dem Mittheilen besteht nun eben in der Einfachheit der Gesinnung, welche keine Nebenabsichten aufkommen läßt. Vergl. Matth. 6, 1 — 4.

ὁ προϊστάμενος, wenn Einer vorsteht. Es ist hier kein bestimmtes Vorsteher-Amt gemeint, sondern überhaupt jeder, welcher irgendwie im gewöhnlichen Leben ein Vorsteher ist. Wenn ein Christ irgendwie ein Vorsteher ist, so soll er ἐν σπουδῇ, mit Eifer, mit Fleiß vorstehen und dabei ja nicht hochgesinnt seyn.

ὁ ἐλεῶν, ἐν ἱλαρότητι, wenn Jemand sich erbarmt, so geschehe es mit Vergnügen, — ohne alle Nebenabsichten, ohne alles Streben nach Ruhm, ohne daß er die Ausübung der Barmherzigkeit zum Mittel für Belohnung oder Achtung benutzt. ὁ ἐλεῶν ist ebenfalls kein besonderes Amt, sondern es kommt jedem einzelnen Christen zu, daß er sich über Unglückliche, Kranke, Leidtragende, Verfolgte u. s. w. erbarmt und sich derselben hülfreich annimmt. Wenn dieses geschieht, so soll es geschehen ἐν ἱλαρότητι, mit Vergnügen, mit Lust. Der Schmerz des Mitleidens soll eine Lust seyn, und das Mitgefühl der Barmherzigkeit soll zum Vergnügen werden.

Vers 9.

Mit diesem Verse ändert sich die Construction etwas mehr, so daß die folgenden Sätze, wenn man sie bloß äußerlich betrachtet, beinahe in gar keiner Verbindung mit dem Vorhergehenden zu stehen scheinen. Nichtsdestoweniger stehen auch diese in demselben Verhältnisse zu V. 3, wie die vorhergehenden Verse, und enthalten nur eine ins Einzelne gehende Ausführung der daselbst aufgestellten Ermahnung. Mit Absicht und mit vieler Kunst verändert der Apostel die Construction auf das mannichfaltigste, ohne daß er dabei seinen Gedankengang aus dem Auge verliert, weil, wenn alle diese Sätze gleichförmig gebildet wären, seine Ermahnungen das

Ansehen eines Waaren-Katalogs erhalten hätten. Es wäre gerade ein Zeichen der Unbehülflichkeit des Ausdrucks, und es verriethe ein angelerntes Wissen der Tugend und nicht ein lebendiges Besitzen derselben, wenn der Apostel bei seiner Ausführung jener Grundermahnung der Einförmigkeit des Ausdrucks sich befleißigt hätte. Aus der Art und Weise, wie der Apostel schreibt, sieht man, es sprudelt sein Ausdruck aus einem bewegten, reichen inneren Leben, es ist bei ihm kein todtes Wissen von Tugend, es ist bei ihm ein wirkliches Weben und Leben derselben. Er schreibt sein Herz aus, wie es seinem Auge sich darstellt. Aber es wird dadurch seine Schrift keine ungeordnete Darstellung, sondern sie erscheint bei aller Freiheit dennoch zugleich in der größten Ordnung, weil sein ganzes inneres Leben kein verworrenes und sturmbewegtes ist, sondern in der schönsten Harmonie sich regt und wegt.

Der Unterschied der nun folgenden Ermahnungen und der vorhergehenden ist dieser, daß die vorhergehenden sich auf Thätigkeiten und Aemter beziehen, welche nicht fortwährend den Christen in Anspruch nehmen, sondern nur zuweilen von ihm ausgeübt werden müssen, wenn die bestimmte Zeit oder Gelegenheit es erfordert. Die folgenden Ermahnungen beziehen sich auf eigenthümliche Eigenschaften des christlichen Lebens, welche dasselbe fortwährend erfüllen und ihm ununterbrochen einwohnen. Der Apostel hat bei seiner Hauptermahnung V. 3 in einem Nebensatze zugleich die Verschiedenheit der Geistesgaben hinsichtlich der Kraft und Fähigkeit derselben berührt. Er hat sodann den Grund dieser Verschiedenheit als in jedem Organismus liegend nachgewiesen (V. 4 u. 5), und war sodann zu den auffallendsten Unterschieden übergegangen, um hinsichtlich derselben die Grundermahnung anzuwenden (V. 6 u. 7). Von den auffallendsten Unterschieden in den Thätigkeiten des neuen wiedergeborenen Lebens geht er zu denjenigen über, welche mehr allgemein von allen Christen, aber auch mit Unterschied und nicht zu allen Zeiten ausgeübt werden können (V. 8), und kommt sodann zu solchen, welche ganz allgemein von allen Christen und zu allen Zeiten ausgeübt werden können, und wobei sich der Unterschied nicht mehr im äußeren Leben der Kirche nachweisen läßt, obgleich er auch hier immer noch stattfindet. Denn wenn auch die Liebe eine ganz allgemeine Eigenschaft des christlichen Lebens ist, wenn auch jeder Wiedergeborene die Gabe der Liebe empfängt, so

ist doch auch diese Liebe wiederum nicht bei allen Christen ganz gleich hinsichtlich ihrer Kraft und Fähigkeit, und es hat nicht jeder Christ dieselbe Liebe, welche z. B. der Apostel Paulus besaß.

In Beziehung also auf die V. 3 angegebene Grundermahnung sagt hier der Apostel von der Liebe: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος, die Liebe sey ungeheuchelt. Auf diese Weise also entspricht jeder Christ dem von Gott empfangenen Maaß der Liebe, wenn seine Liebe ungeheuchelt ist, wenn er seine Liebe rein ausübt ohne Nebenzwecke. Welches Maaß der Liebe auch ein Christ besitzen mag, er übe sie nur vor Allem ungeheuchelt aus, er erheuchele sie nicht. Hierbei sowie bei den folgenden Ermahnungen ist jedoch noch zu bemerken, daß, eben weil sie sich auf allgemeine Gaben des neuen Lebens beziehen, nicht mehr von einem ὑπερφρονεῖν V. 3, sondern nur von einem σωφρονεῖν die Rede seyn kann. Denn man kann nur hochgesinnt seyn (ὑπερφρονεῖν) in Bezug auf eine Gabe, welche man vor einem Anderen besitzt, nicht aber mehr, wenn der Andere selber diese Gabe besitzt. Die Ermahnung: nicht hochgesinnt zu seyn in Bezug auf solche allgemeine Gaben wäre deßhalb überflüssig, und es kann nur ermahnt werden, hinsichtlich derselben gutgesinnt zu seyn, σωφρονεῖν. Die folgenden Ermahnungen stehen daher nicht mit dem ersten negativen Theile der Grundermahnung V. 3 in Verbindung, sondern nur mit dem zweiten positiven Theile.

ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ, indem ihr das Böse verabscheut, dem Guten euch verbindet. Diese beiden Participial-Constructionen sind nicht auf einunddieselbe Reihe mit den bald darauf folgenden zu stellen, sondern sie gehören zu dem vorhergehenden Satze: ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος. Es ist dieser Satz nur eine negative Ermahnung, welche durch jene beiden Participial-Constructionen einen positiven Werth erhält. τὸ πονηρόν und τὸ ἀγαθόν ist das Böse und Gute an einem Menschen, welches sich meistentheils zu gleicher Zeit zeigt. Die Handlungen der Menschen sind nie ganz rein und fleckenlos, und es findet sich auf der einen Seite bei jedem Menschen etwas, was nicht geliebt werden kann, sowie auf der andern Seite sich auch immer etwas findet, was geliebt werden muß. Wollte man sich bloß durch das erstere bestimmen lassen, so fände gar keine Liebe Statt. Der Apostel ermahnt daher, daß man das Böse allerdings verabscheuen, aber auch dem Guten sich verbinden soll; und durch dieses Verabscheuen

und zugleich durch dieses Sich-Verbinden soll die Liebe zu einer gereinigten und wahren und ungeheuchelten werden. Sie wäre eine geheuchelte Liebe, wenn dabei das Böse nicht verabscheut würde.

Vers 10.

τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι, hinsichtlich der Bruderliebe gegen einander zärtlich liebend. Der Apostel geht jetzt mehr zu den einzelnen Fällen über, bei welchen sich die allgemeinen Eigenschaften des neuen Lebens bewähren können. Zuerst nimmt er die Bruderliebe, d. i. die Liebe der Christen gegen einander, indem alle unter einander Brüder sind, welche durch einunddieselbe Geburt das Leben empfangen haben, einunddasselbe Leben besitzen und zusammen nur eine große Gemeinschaft, den Leib Christi bilden. Alle Christen müssen nothwendig eine Bruderliebe gegen einander besitzen; es kann diese Liebe nicht bloß die Eigenschaft eines oder des anderen Mitgliedes der christlichen Kirche seyn, wenn auch einzelne sich besonders dadurch auszeichnen. Hinsichtlich dieser Bruderliebe sollen nun die Christen gutgesinnt seyn, σωφρονεῖν, und es geschieht dies dadurch, daß sie φιλόστοργοι sind. στοργή ist die natürliche Liebe, welche vermöge der leiblichen Geburt zwischen Eltern und Kindern stattfindet. Auch die Liebe der Thiere gegen ihre Jungen und der Jungen gegen ihre Eltern heißt στοργή. φιλόστοργοι sind demnach solche, welche sich ihrer Verwandtschaft wegen lieben.

τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι, hinsichtlich der Ehre den andern zuvorkommend. ἡ τιμή ist die Ehrenbezeugung, welche man einander erweist, die Achtung, Hochschätzung. Hinsichtlich dieser Ehre besteht nun das σωφρονεῖν, das Gutgesinntseyn, in dem Zuvorkommen mit Achtung, ehe noch der Andere seine gegenseitige Achtung bezeugt hat. προηγεῖσθαι heißt vorangehen und den Weg zeigen, sodann zuerstgehen, zuvorkommen, vor einem Anderen etwas thun.

Vers 11.

τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί, hinsichtlich des Eifers seyd nicht träge. Da hier überhaupt nur vom christlichen religiösen Leben die Rede ist, so kann sich auch σπουδή, der Eifer, nur auf dieses beziehen. Der Eifer des christlichen Lebens ist aber nichts Anderes, als der Eifer für dasselbe, welcher sich theils in der Ausbreitung desselben

unter den Menschen, theils in der zunehmenden Entwickelung und Vervollkommnung des eigenen inneren Lebens bewährt. Weil hier von allgemeinen Thätigkeiten des christlichen Lebens die Rede ist, welche jeder Christ ohne Ausnahme ausüben soll, und worin kein Unterschied der Gabe stattfindet: so ist wohl hier das letztere gemeint, also die Entwickelung und Vervollkommnung des eigenen inneren Lebens, das Wachsen und Zunehmen im neuen Leben, die Heiligung und Versittlichung, oder der ganze hohe Ernst des christlichen Lebens. Hinsichtlich dieses Eifers für die Zunahme des neuen Lebens soll der Christ nicht träge seyn. Hierin besteht das σωφρονεῖν, das Gutgesinntseyn. Jede Trägheit ist verderblich für das neue Leben; es ist nicht Stillstand, sondern es ist Rückgang.

τῷ πνεύματι ζέοντες, mit dem Geiste brennend. Es bildet diese Ermahnung ein paralleles Glied zu der vorhergehenden und dient gleichsam zur Erklärung derselben. Denn der Geist ist hier das innere Leben, und wenn dieses entbrannt seyn soll, so kann es nur durch das Streben nach Heiligung geschehen und nur für die Heiligkeit selber brennen.

τῷ κυρίῳ δουλεύοντες, seyd dem Herrn dienend, d. h. dem Herrn wie ein Diener nachgehend, dem Herrn nachfolgend, oder seinen Geboten gehorchend. Es gibt hier noch eine andere Lesart: τῷ καιρῷ δουλεύοντες, der Zeit dienend, d. h. sich in die Zeit schickend; allein diese scheint eine Correctur des etwas schweren und nicht passend erscheinenden Ausdrucks τῷ κυρίῳ cet. zu seyn. Denn τῷ καιρῷ δουλεύειν ist ein sehr gewöhnlicher und sehr bekannter Ausdruck, nicht aber τῷ κυρίῳ δουλεύειν. Und wenn auch letzterer gerade im neuen Testamente einigemal vorkommt, so erwartet man ihn doch keineswegs sofort in dieser Reihe von Ermahnungen, sondern erkennt seine Richtigkeit nur nach einer aufmerksamen Betrachtung. Die meisten und besten Handschriften erklären sich außerdem für die Lesart: τῷ κυρίῳ δουλεύοντες.

Was den Sinn dieser Ermahnung betrifft, so ist sie unter die allerallgemeinsten Ermahnungen zu rechnen. Sie erhält aber eine speciellere Bedeutung durch die Verbindung mit den folgenden Ermahnungen, welche gleichsam erklären, in welchem Sinne hier die Nachfolge des Herrn gemeint sey. Es ergibt sich nämlich aus den folgenden Ermahnungen, daß der Apostel hier besonders das Betragen des Herrn bei seinen Leiden und überhaupt hinsichtlich

des Standes seiner Erniedrigung im Auge hatte. So wie Christus in dieser Welt war, so ist auch der Christ in dieser Welt, er ist nicht in seiner Heimath und muß daher in der Hoffnung leben (V. 12 τῇ ἐλπίδι χαίροντες); er hat von allen Seiten Leiden zu erfahren und muß deßhalb in Leiden und Trübsal ausdauern (τῇ θλίψει ὑπομένοντες); er steht mitten unter Versuchungen und in Schwachheit und muß deßhalb anhalten mit Gebet (τῇ προςευχῇ προςκαρτεροῦντες). In allem diesem folgt er dem Herrn nach.

Wegen des Zusammenhangs dieser Ermahnung mit den folgenden wäre es besser, wenn man die jetzige Versabtheilung veränderte und die Worte τῷ κυρίῳ δουλεύοντες zu dem folgenden Verse hinzuzöge.

Vers 12.

τῇ ἐλπίδι χαίροντες, seyd durch die Hoffnung euch erfreuend. Den Zusammenhang dieser Ermahnung mit dem Vorhergehenden haben wir schon oben erklärt bei V. 11. Die Hoffnung, ἡ ἐλπὶς, ist nicht der Gegenstand der Hoffnung, sondern ihre Thätigkeit, das Hoffen selbst. Durch dieses Hoffen soll sich der Christ erfreuen. Seine Freude soll nicht an dem Besitz der Gegenwart stattfinden und kann auch daran gar nicht stattfinden, sondern nur an dem Zukünftigen, an dem, was er seyn wird, kann er sich erfreuen. Gerade je mehr der Christ die vorhergehenden Ermahnungen befolgt, gerade desto mehr bietet sich ihm die Welt nicht als seine Heimath, sondern als eine feindliche Fremde dar, und es entstehen für ihn Verfolgungen und Verführungen.

τῇ θλίψει ὑπομένοντες, seyd in der Trübsal ausdauernd. ἡ θλίψις, die Trübsal, ist das Collectivum von allen einzelnen Trübsalen zusammengenommen. In allen Trübsalen soll der Christ ausdauern, er soll dadurch nicht ungeduldig werden, noch in Verzweiflung gerathen und das Christenthum nicht verläugnen, noch sich zu dem kleinsten Unrecht dadurch verleiten lassen.

τῇ προςευχῇ προςκαρτεροῦντες, seyd durch Gebet fest anhaltend, nämlich bei Gott; nicht ablassend von Gott. Gerade hierdurch wird die Kraft erworben, um in allen Trübsalen auszudauern.

Vers 13.

ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες, seyd für die Bedürfnisse der Heiligen mittheilend. Die Heiligen, οἱ ἅγιοι, sind die zu einer

neuen heiligen Leben Wiedergebornen, also überhaupt die Christen. Das Gebot der Mittheilung für die Bedürfnisse der Mitchristen beruht auf der durch das Christenthum gepredigten Gütergemeinschaft und ist die wahre Verwirklichung derselben. Nur darin besteht die wahre Gütergemeinschaft, daß jeder von dem Seinigen für die Bedürfnisse seiner Mitchristen mittheilt und dadurch sich als guten Verwalter seines Vermögens oder als Haushalter der ihm von Gott anvertrauten Güter beweist.

τὴν φιλοξενίαν διώκοντες, seyd die Gastfreundschaft erstrebende; strebt auf alle Weise die Gastfreundschaft auszuüben; nehmet sowohl jeden als Gast auf, als auch sorgt für alle seine Bedürfnisse; befleißigt euch, ihm in Allem zu dienen und nützlich zu seyn.

Vers 14.

Ganz entsprechend dem Gebote Christi in der Bergpredigt Matth. 5, 44 ermahnt hier der Apostel, daß die Christen, um hinsichtlich ihrer Verfolger gutgesinnt zu seyn (σωφρονεῖν), dieselben segnen sollen, und daß sie überhaupt segnen und nicht fluchen sollen. Mit diesem Verse geht der Apostel zu den Ermahnungen über, welche sich auf diejenigen Menschen beziehen, welche außerhalb der Gemeinschaft der Christen stehen und feindlich gegen dieselben gesinnt sind. Die vorhergehenden Ermahnungen V. 9 — 13 bezogen sich ausschließlich nur allein auf die Mitglieder der christlichen Kirche. Dieser Unterschied der Ermahnungen ist wohl zu beachten, indem dadurch die Bedeutung der folgenden Ermahnung sich bestimmt erklären läßt. Was aber die Ordnung betrifft, welche hier der Apostel beobachtet hat, so liegt es ganz in der Natur der Sache, daß er zuerst die Ermahnungen für die Brüder und Mitglieder der Kirche und gleichsam für ihre Angehörigen gibt, und darauf erst die Ermahnungen in Bezug auf die außerhalb der Kirche Stehenden und Fremden folgen läßt. Denn, sagt Chrysostomus sehr schön, ebenso wie der, welcher die seine Angehörigen betreffenden Angelegenheiten nicht gut verwaltet hat, gewiß mit noch viel mehr Schwierigkeit die Angelegenheiten besorgen wird, welche die Fremden betreffen: ebenso wird der, welcher die vorhergehenden Ermahnungen (V. 9 — 13) gut befolgt hat, desto leichter sich auch brav gegen die außerhalb der Kirche Stehenden benehmen.

Es beruht aber diese Ermahnung auf der christlichen Liebe.

Seinen Verfolgern nicht bloß nicht fluchen, sondern dieselben auch selbst zu segnen, dies ist der Ausdruck der christlichen Feindesliebe; und es entspricht somit dieser Ausspruch hinsichtlich der Feinde dem vorhergehenden hinsichtlich der Brüder: τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι V. 10.

Vers 15.

Χαίρειν μετὰ χαιρόντων, καὶ κλαίειν μετὰ κλαιόντων, freuet euch mit den Fröhlichen und weinet mit den Weinenden. Man hält dies oft für eine sehr leicht zu befolgende Ermahnung und wendet sie noch öfters sehr verkehrt an, indem man dafür hält, es sey damit gesagt, daß man Theil nehmen solle an allen Freuden, welche sich darbieten, und dabei keine traurigen Gedanken solle aufkommen lassen; und daß man nur, wenn wirkliche Trauerfälle sich ereignen, trauern solle. Man hält sich hauptsächlich an den ersten Theil der Ermahnung und hält dieselbe so den Traurigen vor, um sie von ihrer Trauer abzuziehen. Aber abgesehen davon, daß doch hier eben so sehr zur Trauer ermahnt wird, wie zur Freude, was bietet sich denn mehr dar in dieser Welt, mehr Freude oder mehr Trauer? Doch wohl das letztere, und auch von dieser Seite betrachtet wäre somit hier mehr zur Trauer, als zur Freude ermahnt. Dies Resultat ergibt sich aus der ganz vereinzelten Betrachtung dieses Verses. Betrachten wir ihn aber im Zusammenhang, so ergibt sich eine ganz andere Bedeutung dieses Verses. Er bezieht sich nämlich auf die außerhalb der Kirche sich Befindlichen, welche die Christen anfeinden und verfolgen. Und wenn nun in Bezug auf diese Feinde und Verfolger gesagt wird, daß man sich freuen solle, wenn sie sich freuen, und weinen solle, wenn sie weinen, so wird dadurch einerseits jeder Neid und jede Mißgunst verboten, und andererseits jedes Mitleiden und Mitgefühl mit ihrem Unglück und ihren Leiden anempfohlen.

Vers 16.

Τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες. Dieser Satz erhält bloß Sinn und Bedeutung, wenn man ihn im Zusammenhang mit den beiden vorhergehenden Ermahnungen betrachtet und ihn demnach auf die Feinde und Verfolger bezieht. Er erscheint alsdann als ein elliptischer Satz, welcher sich jedoch leicht ergänzen läßt. Ergänzt würde er heißen: τὸ αὐτὸ εἰς τοὺς διωκόντας ὑμᾶς φρονοῦντες, ὃ

εἰς ἀλλήλους φρονεῖτε, „dieselbe Gesinnung gegen eure Verfolger hegend, welche ihr gegen einander hegt." Welche Gesinnung aber hiermit gemeint sey, oder in welchem Betracht hier von einer gleichen Gesinnung die Rede sey, dies wird durch das Folgende angegeben. Ohne diese nähere Angabe wäre diese Ermahnung zu allgemein und deßhalb ganz mit den beiden vorhergehenden einerlei.

μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες, ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι. Weil diese Sätze nur zur näheren Angabe dienen, worin die gleiche Gesinnung bestehen soll, so kann man sie am besten als untergeordnete Adverbialsätze ansehen und übersetzen: „indem ihr nicht auf das Hohe sinnt, sondern mit dem Niedrigen einenunddenselben Weg geht." Durch den Zusammenhang, in welchen wir diese Ermahnung gestellt haben, erhellt von selbst, daß der Apostel hier sich nicht wiederholt, indem er schon einmal vorher V. 3 zur Demuth aufgefordert hatte. Die hier gegebene Ermahnung bezieht sich bloß auf die außerhalb der Kirche Stehenden, welche größten Theils feindlich gegen die Christen gesinnt sind. Auch in Bezug auf die Feinde soll der Christ nicht auf das Hohe sinnen, d. h. nicht sich erheben über sie, nicht stolz seyn gegen sie, sondern die Bahn der Demuth wandeln.

τοῖς ταπεινοῖς kann nur das Neutrum seyn, da es dem τὰ ὑψηλά entgegengesetzt ist.

συναπαγόμενοι, zusammen fortgeführt. Der Sinn dieser Ausdrucksweise: „Ihr werdet zusammen fortgeführt mit dem Niedrigen" ist dieser: ihr werdet auf einemunddemselben Wege geführt, ihr werdet dieselbe Bahn geführt, ihr geht zusammen einenunddenselben Weg. Auf diese Weise hat den Sinn dieser Worte schon Stephanus aufgefaßt, indem er übersetzt: eandem cum humilibus viam insistentes. Man kann das ἀπάγεσθαι mit vehi und ferri vergleichen.

Μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς, werdet nicht für euch selbst einsichtsvoll, d. h. sorgt nicht bloß für euere eigene Erkenntniß und für euer eigenes Heil, seyd nicht eigennützig (vergl. Kap. XI, 25), sondern sorgt auch für das Heil und überhaupt für das Wohlergehen eurer Feinde. Auf welche Weise dies geschehen soll, oder in welchem Sinne der Apostel dies gemeint hat, dies wird im Folgenden angegeben.

Vers 17.

Μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες, vergeltet Keinem Böses mit Bösem. Dies ist die erste Art und Weise, wie die Christen nicht für sich selbst einsichtsvoll und besorgt seyn sollen (*μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς* V. 16). Es wird zuerst eine negative Bestimmung gegeben und gesagt, was nicht geschehen soll. Hierauf folgen sodann die positiven Bestimmungen, und zwar erstens *προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων*, habt Vorsorge für das Schöne vor allen Menschen. Der Sinn dieses Satzes ist: „bestrebt euch schön zu handeln vor allen Menschen," oder wie Luther richtig übersetzt: „befleißiget euch der Ehrbarkeit gegen (besser: vor) Jedermann." Das Schöne ist hier das Wohlgefällige, das Gefällige, das, wodurch man den Menschen gefällt. Es wird somit hier besonders das zuvorkommende, gefällige Wesen empfohlen, wenn man schon an den Augen absieht, was Einem gefällt, und wenn man ihm dasselbe gewährt, noch ehe er es begehrt.

Vers 18.

εἰ δυνατὸν τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες, „wenn es für euch möglich ist, so seyd mit allen Menschen Frieden schließend." Dies ist die zweite positive Angabe der Art und Weise, wie der Christ nicht für sich selbst sorgen soll. Er soll aus allen Kräften darnach streben, Frieden zu schließen mit denen, welche als seine Feinde auftreten.

εἰ δυνατὸν gehört zu *τὸ ἐξ ὑμῶν*, wenn es möglich ist hinsichtlich *τὸ ἐξ ὑμῶν*, dem, was aus euch geschehen muß, was ihr von euerer Seite dazu beitragen müßt. Der Sinn dieser Worte: *εἰ δυνατὸν τὸ ἐξ ὑμῶν* ist demnach dieser: soviel es für euch möglich ist; was in euren Kräften steht.

Vers 19.

Μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί· ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ, seyd euch nicht selber rächend, Geliebte, sondern gebet Raum dem Zorne. Dies ist die dritte positive Angabe der Art und Weise, wie wir nicht für uns selbst besorgt seyn sollen im Conflikt ... fern Feinden. Wir sollen nicht selber die ... und uns Recht ver... sondern sollen d...

währen. Unter dem Zorne ist hier der Zorn Gottes zu verstehen, wie man aus dem Folgenden sieht, oder die strafende Gerechtigkeit Gottes. Es wird also hier ermahnt, der Christ möge die Bestrafung des Unrechts Gott überlassen und nicht dieselbe herbeiwünschen, sondern ganz und gar Gott gewähren lassen, ob er bestrafen will oder nicht. Diesen Sinn hat die Redensart *τόπον διδόναι τινι*, Einem Raum geben, Einen schalten und walten lassen; vgl. Eph. 4, 17; Joseph. Archael. XVI, 11 §. 6 *τῷ ἐνδοιασμῷ τόπον διδόναι*. Plutarch. de ira cohibenda c. 14: *δεῖ δὲ μήτε παιζόντας αὐτῇ (τῇ ὀργῇ) διδόναι τόπον*.

Zur Begründung dieser Ermahnung wird eine Stelle aus dem alten Testamente (5 Mos. 32, 35) angeführt, worin Gott sich als Rächer der Ungerechtigkeit aufstellt. Sobald Gott auf diese Weise die Ungerechtigkeit zu bestrafen verkündigt hat, kann der Mensch ihm Alles überlassen.

Vers 20.

Dieser Vers enthält die Anwendung der vorhergehenden Ermahnungen V. 17 — 19 auf die einzelnen Fälle des gewöhnlichen Lebens; besonders ist hier auf V. 17 Rücksicht genommen.

οὖν, also, folglich, nämlich aus dem so eben Gesagten, aus den Ermahnungen folgend.

Paulus schließt sich bei dieser Anwendung an Worte des alten Testamentes an. Es findet sich nämlich ganz dieselbe Ermahnung Sprüchw. 25, 21 u. 22.

Τοῦτο γὰρ ποιῶν, „denn wenn du dieses thust.“ Der Participialsatz ist hier conditional.

ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, so wirst du Kohlen des Feuers auf sein Haupt aufhäufen. Diese bildliche Redensart ist wahrscheinlich von einem Gebrauche des gewöhnlichen Lebens hergenommen. Um nämlich sehr harte Speisen weich und gahr zu machen, pflegt man außer dem gewöhnlichen Feuer noch glühende Kohlen auf den Deckel des Gefäßes aufzuhäufen. Paulus vergleicht hier die Feinde und Verfolger mit sehr harten Speisen, welche durch jenes Mittel erweicht werden sollen. Der Sinn des Bildes ist demnach: durch Wohlthaten wirst du die Herzen deiner Feinde erweichen und dir geneigt machen.

Vers 21.

Am Schlusse seiner Ermahnungen über das Verhalten gegen die Feinde und Verfolger fügt der Apostel noch eine allgemeine Sentenz bei, welche zu einer allgemeinen Richtschnur bei den verschiedenen Vorfällen des Lebens dienen kann.

Μὴ νικῶ cet., werde nicht besiegt von dem Bösen, das heißt: laß dich nicht überwinden von dem Bösen, welches in dir ist, von der sündhaften und boshaften Begierde, welche durch mannichfaltige Vorfälle des Lebens erregt wird; thue nichts mit feindlichem und boshaftem Gemüthe gegen irgend Jemanden, der dich beleidigt hat; ahme dem nicht nach, der dir geschadet hat.

ἀλλὰ νίκα cet., sondern besiege du durch das Gute das Böse, d. h. thue Gutes, und du wirst dadurch deinen Feind dir zum Freunde machen.

Dreizehntes Kapitel.

Vers 1.

An die Ermahnungen, welche sich auf die außerhalb der christlichen Kirche Stehenden beziehen, schließen sich auf das engste die Ermahnungen an, welche sich auf die Obrigkeiten beziehen, theils weil diese damals ganz allgemein und jetzt noch großentheils zu den außerhalb der Kirche Stehenden gehören, theils weil das Verhältniß zur Obrigkeit ein für den Christen äußerliches ist. Paulus gibt diese Ermahnungen von dem Standpunkte aus, auf welchen er seine Leser durch den vorhergehenden belehrenden Theil seines Briefes gestellt und welchen er am Anfange des ermahnenden Theiles seines Briefes, am Anfange des zwölften Kapitels kurz ausgesprochen hatte.

Wer sich in seinem richtigen Verhältnisse zu Gott erkannt hat, wer sich ihm ganz ergeben, ganz als lebendiges Opfer darbringen will (Kap. XII, 1), der muß sich auch nothwendig jet[...]
welche Gewalt über ihn h[...]
Stücken gehorchen

hältniß zu Gott erkannt hat und sich bewußt ist, daß nur das Uebermaaß der Barmherzigkeit Gottes ihn auf seinen gegenwärtigen Standpunkt gestellt hat: der hat auch zugleich die göttliche Weltregierung erkannt, wie sie Paulus im vorhergehenden Theile seines Briefes dargestellt hat (vergl. Kap. IX), und weiß auch, daß das Rennen und Laufen der Menschen nichts hilft, sondern allein die Gnade Gottes, und daß all ihr Dichten und Trachten nichts zu Stande bringt, sondern nur allein der Wille Gottes. Jede Obrigkeit und jede Ordnung der Dinge erscheint ihm daher nicht als etwas Zufälliges, sondern als von Gott gewollt und von Gott so geordnet. Er sieht jede obrigkeitliche Person an als von Gott an ihre Stelle hingestellt. So wie Pharao von Gott erhoben wurde, eben so weiß er, daß jeder andere Fürst und Herrscher erhoben worden ist, sey er nun schon durch seine Geburt, oder durch das Gesetz, oder durch seine Macht auf den Thron gelangt. Es ist immer nur der Wille Gottes, welcher die Begebenheiten der Weltgeschichte leitet und lenkt. Obgleich aber jeder, selbst der grausamste Fürst und der furchtbarste Tyrann von Gott erhoben und verordnet ist, so ist deßhalb doch nicht Gott anzuklagen, weil auch diese Erhebung nur zum Guten dient und nach dem weisesten, aber für die Menschen unerforschlichen Rathschlusse zu Stande kam. Keine Grausamkeit der Obrigkeit berechtigt den Christen zum Widerstreben und zur gewaltsamen Empörung; alles Unrecht, was ihm geschieht, alle Leiden, welche ihm zugefügt werden, muß er mit Geduld und Ergebung in Gottes Willen ertragen. Er muß dies Alles als Fügungen Gottes ansehen und ihm anheimstellen, daß er sie zu seinem Besten lenkt. Das Volk Israel kann hier ein musterhaftes Beispiel des Gehorsams gegen die Obrigkeit abgeben. Kein Volk hat wohl größere Grausamkeiten von seiner Obrigkeit erfahren, und keins hat sie geduldiger ertragen. Nur auf den ausdrücklichen Befehl Gottes, nur durch die größten Zeichen und Wunder veranlaßt hat es sich der Herrschaft des furchtbarsten Tyrannen entzogen, und auch dies ohne die geringste Anwendung von Gewalt, immer nur der Leitung und Führung Gottes folgend. Von dem Gehorsam gegen die Obrigkeit ist nur allein ausgenommen der Gehorsam gegen Gott. Dies der Natur der Sache. Denn der Gehorsam gegen die schieht ja nur aus Gehorsam gegen Gott; es ist der die Obrigkeit selbst nur eine Aeußerung des Ge-

horsams gegen Gott, und es darf daher der Gehorsam gegen Gott durch den Gehorsam gegen die Obrigkeit nicht im geringsten verletzt werden. Wenn also die Obrigkeit etwas gebieten wollte, was dem Gehorsam gegen Gott widerstreitet, wodurch der Wille Gottes auch nur im geringsten verletzt würde, so braucht der Christ nicht zu gehorchen, ja er darf hierin gar nicht gehorchen, sondern muß sich lieber allen Verfolgungen und Leiden unterziehen und sich nicht fürchten vor denen, welche den Leib tödten und die Seele nicht vermögen zu tödten, sondern muß den fürchten, der Leib und Seele verderben mag in der Hölle.

Πᾶσα ψυχή, jede Seele, d. i. Jedermann ohne Ausnahme. So wie der Apostel vorher Kap. XII, 1 *τὰ σώματα* zur Bezeichnung der Person gebraucht hat, um anzuzeigen, daß auch das äußere, sichtbare Leben des Menschen mit darunter begriffen sey: eben so gebraucht er hier den Ausdruck *ψυχή*, um anzuzeigen, daß nicht bloß im Aeußeren jener verlangte Gehorsam stattfinden solle, sondern auch im Inneren, oder daß er von innen heraus aus dem Herzen kommen müsse.

ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις, den vorstehenden Obrigkeiten, den betreffenden Behörden, d. h. die gerade einem jeden vorstehen und seine Obrigkeit sind. *ἐξουσία* ist die allerallgemeinste Bezeichnung für jede Obrigkeit.

αἱ οὖσαι ἐξουσίαι, die seyenden Obrigkeiten, d. i. die wirklich vorhandenen.

Vers 2.

Der zweite Vers enthält nur zwei Nebensätze, welche sich als Folgerungen an den vorhergehenden Hauptsatz anschließen. Wenn es keine Obrigkeit gibt, welche nicht von Gott erhoben ist, und wenn alle wirklichen Obrigkeiten von Gott angeordnet sind, so widersetzt sich derjenige, welcher der Obrigkeit widerstreitet, der Ordnung Gottes; diejenigen aber, welche sich widersetzen, werden sich selber eine Strafe zuziehen.

ἀνθέστηκεν, er widersteht. Das Perfect *ἕστηκα* hat die Bedeutung des Präsens, ich stehe; *ἀνθέστηκα* heißt somit: ich widerstehe, oder: ich widersetze mich.

κρίμα heißt nicht bloß das Gericht, judicium, sondern auch die Strafe, der Ausspruch des Gerichts.

κρίμα λαμβάνειν, Strafe nehmen, Strafe sich erwählen, sich zuziehen, entspricht dem hebräischen נָשָׂא מִשְׁפָּט.

Vers 3.

Paulus stellt hier die Idee der Regierungen auf, um dadurch die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen die Obrigkeit auch von einer anderen Seite zu zeigen (vergl. V. 5), nicht bloß von Seiten ihrer Einsetzung durch Gott, sondern auch von Seiten ihrer Nothwendigkeit in dieser Welt, indem die Regierungen das Recht aufrecht zu erhalten haben.

Οἱ γὰρ ἄρχοντες, denn die Regierenden. Es stimmt dieser Begriff ohngefähr überein mit dem anderen *αἱ ἐξουσίαι*, nur ist er eine genauere Bezeichnung derselben durch die Angabe des Amtes der Obrigkeiten. Paulus wählt hier diese Benennung, weil er gerade aus dem Amte der Obrigkeiten die Nothwendigkeit derselben sowohl als den Gehorsam gegen sie ableiten will.

οὐκ εἰσὶ φόβος τῶν ἀγαθῶν ἔργων, ἀλλὰ τῶν κακῶν, sie sind nicht eine Furcht der guten Werke, sondern der bösen, d. h. die guten Werke haben sich vor ihnen nicht zu fürchten, sondern die bösen. Dies liegt in der Idee der Regierung. Die Regierung ist gerade zum Schutz der guten Werke da und gerade zur Verhinderung der bösen Werke. Wenn auch eine Regierung ihre eigentliche Pflicht nicht beobachtete, was hier Paulus nicht mehr berücksichtigt, weil er es schon im Vorhergehenden, V. 1 u. 2 berücksichtigt hat: so muß dennoch der Christ Gehorsam leisten aus den oben angegebenen Gründen.

Θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν, willst du aber dich nicht fürchten hinsichtlich der Obrigkeit. Paulus folgert nun aus der soeben ausgesprochenen Idee der Obrigkeit, was man zu thun habe. Die Partikel *δέ* ist hier nicht adversativ, sondern weiter fort führend.

καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς, und du wirst Lob haben von ihrer Seite her. Paulus sieht hier ganz ab von der ungerechten Obrigkeit, von grausamen Tyrannen und dergl. und hält sich bloß an die Idee der Regierung. Wenn eine Regierung ihrer Idee entspricht, dann wird sie dem, der Gutes thut, Lob ertheilen, so daß also ein solcher Mensch von allen Seiten, von Gott und von den Menschen gelobt wird. *ἐξ αὐτῆς*, aus ihr heraus, d. h. von ihr ausgehend, von ihrer Seite aus.

Vers 4.

θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστι σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν, denn sie ist Gottes Dienerin dir zum Besten. Hierin liegt der Grund, warum der, welcher Gutes thut, Lob von Seiten der Obrigkeit haben wird; weil sie nämlich ihrer Idee nach Gottes Dienerin zum Wohle der Menschen und also auch zu deinem Wohle ist. (Vergl. 1 Tim. 2, 2.) Es ist hier ein positiver Zweck der Obrigkeit angegeben, welcher gewöhnlich in unseren Zeiten nicht beachtet wird. Man hält sich jetzt sehr häufig nur an den negativen Zweck der Regierungen, daß sie das Unrecht verhindern und bestrafen und dadurch negativ zum Wohle der Menschheit dienen sollen. Es ist dies aber nur ein niedrigerer Grad der Regierung, wie sie ein in moralischer Hinsicht noch unvollkommener Zustand der Menschheit sich schaffen kann, und es liegt im Wesen der Regierung, daß sie noch einen viel höheren Grad der Vollkommenheit erreiche und auch positiv zum Wohle der Menschheit diene dadurch, daß sie das Gute belohnt und befördert, wobei jedoch jeder Zwang zum Guten ausgeschlossen seyn muß. Soll die Regierung dieses ihr höchstes Ziel erreichen, so muß sie nothwendig auf einem durchaus sittlichen Standpunkte stehen. Nur bei christlichen Völkern läßt sich eine solche Obrigkeit denken.

οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ, denn sie trägt nicht vergeblich das Schwert. *εἰκῇ*, umsonst, für nichts und wider nichts. Paulus will sagen, es sey nicht etwa bloßer Zierrath, daß die Obrigkeit mit dem Schwerte umgürtet sey.

θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι, denn sie ist Gottes Dienerin, das Gericht ausführend in Betreff des Zornes für jeden, der da das Böse thut. Dies ist der Grund, warum die Obrigkeit das Schwert trägt, und warum überhaupt das Schwert da ist. Es ist nur dafür da, um den, der Böses thut, zu bestrafen *ἔκδικος εἰς ὀργήν*, die Gerechtigkeit ausübend in Betreff des Zornes, nämlich des göttlichen Zornes, d. h. hinrichtend, mit dem Tode bestrafend den Uebelthäter. Es wird hier der Obrigkeit die Befugniß zugesprochen, mit dem Tode zu bestrafen, und zwar deßwegen, weil sie Gottes Dienerin sey zur Ausübung seines Zornes; und dies ist auch der einzig wahre Grund, auf welchem das Recht der Todesstrafe beruht. Die Menschheit hätte durchaus kein Recht dazu, irgend einen Menschen

mit dem Tode zu bestrafen, so wenig als der Einzelne das Recht hat, den Anderen umzubringen, wenn sie nicht in der Obrigkeit als Dienerin Gottes zur Ausübung seines Zornes dieses Recht empfangen hätte. Die Todesstrafe wird von einem ganz falschen Gesichtspunkte aus betrachtet, wenn man sie als eine Wiedervergeltung ansieht. Das Gesetz der Sittenlehre und somit das Grundprincip des gesammten Rechts verbietet geradezu jede Wiedervergeltung, und das Christenthum sagt ganz ausdrücklich: vergilt nicht Böses mit Bösem (vergl. Kap. XII, 17). Von den menschlichen Verhältnissen aus betrachtet ist somit die Todesstrafe durchaus unzulässig. Aber nicht bloß die Todesstrafe, sondern überhaupt jede Strafe. Das Recht zu strafen beruht allein auf dem göttlichen Recht und Gericht und kann nur in dieser Beziehung gerechtfertigt werden. Jede Strafe, die auf einem anderen Grundsatze beruht, ist verwerflich, und jeder Strafende, der von einem anderen Grundsatze aus verfährt, ist selber als Uebertreter des göttlichen Willens zu betrachten. Und wenn auch eine solche Strafe nicht außerhalb des göttlichen Rathschlusses liegt, und wenn auch sie am Ende in der göttlichen Weltregierung ruht und von Gott zum Guten gewendet wird: so hat doch der Mensch hierdurch keine Entschuldigung für sich, sondern es gilt auch hier wieder, daß er es böse gewollt habe, aber Gott habe es gut gewollt.

Sobald das Recht zu strafen bloß auf dem göttlichen Recht und Gericht beruht, so ergeben sich sofort für die Bestrafung mehrere Bestimmungen. Einmal ergibt sich hieraus für die strafende Person die Bestimmung, daß nur derjenige strafen könne, welcher auf einen solchen Standpunkt in der menschlichen Gesellschaft gestellt ist, auf welchem er als Stellvertreter Gottes angesehen werden kann. Dies findet nur allein in der Familie und im Staate Statt. Die Eltern sind von Natur Stellvertreter Gottes hinsichtlich ihrer Kinder, und die Obrigkeit ist es kraft des Willens der Menschen selber. Nur die Eltern und die Obrigkeit können daher als mit Recht strafende Personen angesehen werden.

Sodann ergibt sich zweitens hinsichtlich der Art und Weise der einzelnen Strafen, daß hierbei alle menschlichen Rücksichten bei Seite gesetzt und allein vom göttlichen Recht und Gericht ausgegangen werden müsse, oder daß alle Strafen nur durch die reinste Moralität bestimmt werden müssen und deßhalb hierbei nie von

einer Wiedervergeltung und Abschreckung und dergleichen mehr, sondern nur von einer Wiedererstattung und Besserung die Rede seyn kann.

Ferner ergibt sich drittens aus der verschiedenen Natur der elterlichen und der obrigkeitlichen Stellvertretung, daß, da die Natur selber die Eltern zu Stellvertretern Gottes macht, die Kinder, so lange sie noch nicht mündig sind, sich der verdienten Strafe nicht entziehen können, daß es aber bei der Bestrafung der Obrigkeit, da der Wille der Menschen sie zum Stellvertreter Gottes macht, auf den Willen des Einzelnen ankomme, ob er sich der Strafe unterziehen oder der Obrigkeit und dem Staate sich entziehen wolle. Dieser letztere Grundsatz war in den älteren Zeiten allgemein bekannt. Der Verbrecher konnte, wenn er der ihm dictirten Strafe sich nicht unterziehen wollte, das Vaterland verlassen und aus dem Schutze des Staates treten (solum vertere exilii causa). Er war dadurch schutzlos geworden und konnte ungestraft verletzt und getödtet werden und hatte sich somit freiwillig eigentlich der größten Strafe unterzogen. Denn jeder andere gesittete Staat nahm ihn nicht auf in seinen Schutz, weil jeder gesittete Staat das begangene Verbrechen mit Strafe belegte, und weil kein solcher Staat einen Fremden ohne genaue Nachweisung seiner Sittlichkeit aufnehmen konnte. Er konnte also nur zu rohen, ungesitteten Völkerschaften sich begeben und war somit ohne Recht und Schutz, ausgenommen, wenn er sich selber durch seine eigene Kraft Recht und Schutz verschaffte. Erst nach und nach, als die Natürlichkeit des Verhältnisses der einzelnen Staaten zu einander, sowie des einzelnen Menschen zum Staate in eine große verworrene Unnatürlichkeit überging, hörte das Ansehen jenes oben aufgestellten Grundsatzes auf, und der Verbrecher wurde gezwungen, in dem Staatsverbande zu bleiben und der ihm dictirten Strafe sich zu unterziehen.

Aus dem aufgestellten Satze, daß die Strafe bloß zur Widererstattung und Besserung seyn soll, ergibt sich ferner, daß die Strafe niemals in irgend einer theilweisen oder gänzlichen Verletzung des Lebens, sondern nur in einer bestimmten Entziehung des Eigenthums und der Freiheit bestehen kann, weil die Verletzung des ersteren Gutes, des Lebens, dem Zwecke der Strafe, der Besserung entgegen ist, und weil nur die beiden letzten Güter, das Eigenthum und die Freiheit, in den Bereich des Staates fallen.

Daß dennoch die Todesstrafe in den Gesetzbüchern der einzelnen Staaten sich vorfindet und häufig ausgeübt wurde und noch wird, hat seinen Grund in dem vorhandenen Zustand der Menschen. Wir müssen hier als anerkannt voraussetzen, daß die ganze Menschheit in einem höchst mangelhaften, in einem sündhaften Zustande sich befindet, der die Erlösung nothwendig macht. Durch die Theilnahme an der Erlösung wird der Mensch in einen anderen Zustand versetzt, welcher ihm die Kraft gibt, die höchste Vollkommenheit zu erreichen und die Herrlichkeit Gottes zu ererben. Und so wie er sich selber diese Vollkommenheit erwirbt, so kann der Erlöste auch Andere zu sich heranziehen und auf dieselbe Stufe der Vollkommenheit erheben. So lange aber der Mensch noch nicht Theil nimmt an der Erlösung, so lange ist seine eigene Besserung nur bis auf einen gewissen Grad möglich, soweit es nämlich seine Mangelhaftigkeit erlaubt, und so lange vermag er auch nicht seinen Einfluß auf jeden Andern ohne Unterschied auszudehnen und den, der fehlt, zu bessern. Es wird vielmehr in diesem Zustande außerhalb der Erlösung für ihn einzelne Personen geben, deren Unsittlichkeit oder Schlechtigkeit er nicht überwinden kann, und die er nicht zu bessern vermag. Soll nun der unsittliche Einfluß derselben nicht schädlich auf ihn einwirken, so wird er dieselben von sich entfernt halten oder aus seinem Umgange ausschließen müssen. Ebendasselbe muß auch ein ganzer Staat thun, wenn er sich in demselben Verhältnisse befindet. Auch der Staat muß einen Verbrecher, dessen Unsittlichkeit er nicht überwinden und den er nicht bessern kann, aus seiner Gemeinschaft ausschließen.

Aber wie soll dies geschehen? Auch bei dieser Strafe, welche an sich die schwerste seyn soll, weil sie die größte, die unüberwindliche Unsittlichkeit betrifft, muß wiederum die größte Sittlichkeit von Seiten der Strafenden beobachtet werden. Es kann deßhalb ein Verbrecher, welcher sich dieser Strafe schuldig gemacht hat, nicht aus dem Gebiet des Staates bloß fortgejagt werden, weil dieses nur ebensoviel hieße, als: die unüberwindliche Unsittlichkeit einem Andern auf den Hals laden, damit dieser zusehen solle, wie er damit fertig werde, obgleich sie für diesen Anderen ebenfalls unüberwindlich ist. Die Unsittlichkeit eines solchen Betragens leuchtet von selbst ein. Ebensowenig aber kann ein solcher Verbrecher lebendig begraben werden, wie man mit Fug und Recht ein lebensläng-

einer Wiedervergeltung und Abschreckung und dergleichen mehr, sondern nur von einer Wiedererstattung und Besserung die Rede seyn kann.

Ferner ergibt sich drittens aus der verschiedenen Natur der elterlichen und der obrigkeitlichen Stellvertretung, daß, da die Natur selber die Eltern zu Stellvertretern Gottes macht, die Kinder, so lange sie noch nicht mündig sind, sich der verdienten Strafe nicht entziehen können, daß es aber bei der Bestrafung der Obrigkeit, da der Wille der Menschen sie zum Stellvertreter Gottes macht, auf den Willen des Einzelnen ankomme, ob er sich der Strafe unterziehen oder der Obrigkeit und dem Staate sich entziehen wolle. Dieser letztere Grundsatz war in den älteren Zeiten allgemein bekannt. Der Verbrecher konnte, wenn er der ihm dictirten Strafe sich nicht unterziehen wollte, das Vaterland verlassen und aus dem Schutze des Staates treten (solum vertere exilii causa). Er war dadurch schutzlos geworden und konnte ungestraft verletzt und getödtet werden und hatte sich somit freiwillig eigentlich der größten Strafe unterzogen. Denn jeder andere gesittete Staat nahm ihn nicht auf in seinen Schutz, weil jeder gesittete Staat das begangene Verbrechen mit Strafe belegte, und weil kein solcher Staat einen Fremden ohne genaue Nachweisung seiner Sittlichkeit aufnehmen konnte. Er konnte also nur zu rohen, ungesitteten Völkerschaften sich begeben und war somit ohne Recht und Schutz, ausgenommen, wenn er sich selber durch seine eigene Kraft Recht und Schutz verschaffte. Erst nach und nach, als die Natürlichkeit des Verhältnisses der einzelnen Staaten zu einander, sowie des einzelnen Menschen zum Staate in eine große verworrene Unnatürlichkeit überging, hörte das Ansehen jenes oben aufgestellten Grundsatzes auf, und der Verbrecher wurde gezwungen, in dem Staatsverbande zu bleiben und der ihm dictirten Strafe sich zu unterziehen.

Aus dem aufgestellten Satze, daß die Strafe bloß zur Widererstattung und Besserung seyn soll, ergibt sich ferner, daß die Strafe niemals in irgend einer theilweisen oder gänzlichen Verletzung des Lebens, sondern nur in einer bestimmten Entziehung des Eigenthums und der Freiheit bestehen kann, weil die Verletzung des ersteren Gutes, des Lebens, dem Zwecke der Strafe, der Besserung entgegen ist, und weil nur die beiden letzten Güter, das Eigenthum und die Freiheit, in den Bereich des Staates fallen.

strafe zu, aber er thut dies nur für seine Zeit und für die damaligen Verhältnisse, wo noch nicht eine einzige christliche Obrigkeit und nicht eine einzige christliche Stadt, vielgeschweige ein ganzer christlicher Staat bestand. Will man sich zur Rechtfertigung der Todesstrafe auf das Wort Gottes berufen, so ist allerdings hier die Todesstrafe als ein göttliches Gebot ausgesprochen, aber als ein Gebot des alten Bundes und somit zu einer Zeit, wo die Möglichkeit der Besserung, welche nur allein in der Kraft des neuen Lebens der Wiedergeburt liegt, noch nicht gegeben war. Für den neuen Bund gilt jenes Gebot eben so wenig als das fürchterliche jus talionis, wie es 2 Mos. 21, 23 — 25 und 3 Mos. 24, 19. 20 ausgesprochen ist. Nur der Zustand der Menschheit, nur die damalige Hartnäckigkeit des Herzens verlangte noch solche Strafen, wie sie nur rohe Völker aufstellen können, welche ihrer Rache keinen Einhalt zu thun vermögen, sondern von ihr beherrscht werden und sie zum Princip ihrer Gerechtigkeitspflege machen. Das Christenthum aber verbietet jede, auch die geringste Ausübung der Rache und hebt hiermit jede Art von jus talionis auf (vgl. Matth. 6, 38 ff.). Die Kraft des neuen Lebens ist das Gesetzbuch des Christenthums; durch sie wird das Gesetz des alten Bundes erfüllt, aber durch sie auch nach der Heiligkeit jenes neuen Lebens umgestaltet und verändert, ja selbst ganz und gar aufgehoben.

Vers 5.

Διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι sc. *ὑμᾶς ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις*, deßhalb ist es nothwendig, daß ihr gehorsam seyd den euch übergeordneten Obrigkeiten, weil sie nämlich Gottes Dienerinnen sind zur Bestrafung derer, welche Unrecht thun. Es schließt sich dieser Satz eng an den vorhergehenden an und enthält eine Folgerung aus demselben, welche den zu begründenden Satz selber enthält. Paulus hat hiermit von V. 3 an seinen V. 1 aufgestellten Satz noch von einer andern Seite her begründet, von Seiten der Idee, welche der Obrigkeit zu Grunde liegt.

Indem aber Paulus hier diese Folgerung ausspricht, setzt er noch hinzu: daß sie nicht bloß wegen des Zornes, sondern auch wegen des Bewußtseyns gehorsam seyn müßten, oder mit andern Worten: nicht bloß aus Furcht vor der Strafe, sondern auch aus dem Bewußtseyn der guten That. Paulus fügt diesen Beisatz noch

liches, vollkommen von allen Menschen abgesondertes Gefängniß nennen kann, weil dies einerseits nur soviel wäre, als die Unsittlichkeit aufbewahren, und weil es andererseits nur mit einer ungerechten Nachsicht gegen die Unsittlichkeit geschehen könnte. Jene gefährliche unüberwindliche Unsittlichkeit muß aber ihrer Natur nach von dem Menschen verabscheut und wie ein Anathema angesehen und auch wie ein solches behandelt werden. (Vgl. die Anmerkung zu Kap. IX, 3.) Es ist daher für den Menschen kein anderes Mittel vorhanden, als die Ueberlieferung eines solchen wegen seiner unüberwindlichen Unsittlichkeit gefährlichen und unverbesserlichen Verbrechers in die Hand Gottes durch die einfache Hinrichtung desselben. Hierbei muß jedoch wiederum dieselbe Freiheit gestattet werden wie bei jeder Strafe, und es muß daher in dem Willen des Verbrechers selber liegen, ob er sich dieser stärksten Strafe unterziehen will oder nicht. Die freiwillige Entfernung eines solchen Verbrechers ist keineswegs einerlei mit jenem oben berührten Ausschließen desselben aus dem Staatsverbande durch den Staat selber und ladet daher auch, wenn sie geschehen sollte, dem Staate nicht jenen ebendaselbst berührten Vorwurf auf, sondern unterwirft bloß den Verbrecher selbst ganz derselben Strafe, indem ihn kein gesitteter Staat aufnehmen wird und kann, und indem er also nur an einem Orte und in einem Zustande der Rechtlosigkeit zu leben vermag. Wenn auf diese Weise die Entstehung der Todesstrafe sich erklären und die Ausübung derselben durch die Obrigkeit eines Staates sich rechtfertigen läßt, so ist doch zugleich in dieser Erklärung mitausgesprochen erstens, daß von einer qualificirten Todesstrafe eigentlich niemals die Rede sein sollte, weil alle dergleichen Qualitäten nur allein aus der Bosheit des menschlichen Herzens entquellen und demnach als unsittlich von jeder Gesetzgebung auszuschließen sind; sodann zweitens, daß sich die Todesstrafe nur dann vorfinden sollte, wenn der Staat noch auf derjenigen Stufe steht, die ihm die Besserung des Verbrechers unmöglich macht. Da nun durch das Christenthum die Möglichkeit der Besserung selbst des unsittlichsten Verbrechers gegeben ist, so sollte auch in einem wahrhaft christlichen Staate, der vom Christenthum ganz durchdrungen ist, die Todesstrafe aufhören. Wenn man gegen die letztere Aussage die Worte des Apostels anführt, so schreibt allerdings hier Paulus der Obrigkeit das Recht der Todes-

Ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλάς, entrichtet also Allen die Schuldigkeiten, nämlich welche ihnen zukommen. Diesen allgemeinen Satz führt der Apostel mit den folgenden elliptischen Sätzen insbesondere aus. Wollen wir dieselben ergänzen, so würde der erste: *τῷ τὸν φόρον*, ergänzt werden müssen: *τῷ τὸν φόρον ὀφείλετε*, dem seyd ihr die Abgabe schuldig. Der hierzu gehörende elliptische Satz: *τὸν φόρον* muß aber ganz nach dem vorangegangenen Hauptsatze ergänzt werden, so daß er also heißen würde: *ἀπόδοτε οὖν τούτῳ τὸν φόρον*, entrichtet also diesem die Abgabe. Ebenso müssen die folgenden Ellipsen ergänzt und demnach übersetzt werden: „dem seyd ihr Zoll schuldig, entrichtet also diesem den Zoll; dem seyd ihr Furcht schuldig, gebet also diesem die Furcht; dem seyd ihr Ehre schuldig, gebet also diesem die Ehre, u. s. w."

Vers 8.

Sich eng an den Ausdruck des ersten Schlusses anschließend verbindet der Apostel damit den zweiten. Während der erstere Schluß nur verlangt, daß man das, was man schuldig ist, entrichten soll, verlangt der zweite noch über diese Entrichtung der Schuldigkeit die Liebe. Die Schuldigkeit kann abgetragen werden, die Liebe nimmer. Die Liebe muß fortwährend bleiben, sie muß das ganze Leben erfüllen und Alles umfassen, den Freund wie den Feind, den Wohlthäter wie den Verfolger.

Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾷν, seyd Niemanden etwas schuldig, außer das, daß ihr einander liebt, d. h. laßt niemals eine Schuld bei euch rückständig, laßt sie nicht bei euch zurück, außer nur die gegenseitige Liebe. Hiermit sagt aber der Apostel nicht, daß die Liebe nicht entrichtet werden solle, sondern sie soll nie aufhören, nie ganz ausgegeben werden, sie soll wie eine fortdauernde ewige Schuld die Grundlage, das Grundprincip aller unserer Handlungen bilden.

ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκε, denn der, welcher den Nächsten liebt, hat das Gesetz erfüllt. Ein solcher bedarf also weiter keiner Ermahnungen und keines Gesetzes, weil in diesem Einen Gesetze, in dem der Nächstenliebe, alle anderen Gebote und Gesetze enthalten sind.

Vers 9.

Paulus beweist nun, daß alle andere Gebote in dem Gebote der Nächstenliebe eingeschlossen sind. Er führt zu diesem Behufe

hinzu, weil er hier zu Christen spricht. Für andere Menschen läßt sich bloß aus der Strafe die Nothwendigkeit des Gehorsams gegen die Obrigkeit ableiten. Für Christen aber läßt sie sich auch schon aus dem Bewußtseyn des Rechts und Unrechts genügend zeigen.

Vers 6.

Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε, denn deßwegen bezahlt ihr auch Abgaben. Deßwegen, *διὰ τοῦτο*, nämlich wegen des nothwendigen Amtes der Obrigkeit, dessen Idee der Apostel im Vorhergehenden, V. 3 — 5 aufgestellt hat.

λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν, εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες, denn sie sind Amtsleute Gottes, welche gerade darauf anhaltenden Fleiß anwenden. Der Apostel gibt hier den Grund der Abgaben für den Staat an. Es müssen mit diesen Abgaben die obrigkeitlichen Personen besoldet werden, weil diese sich keinen anderen Verdienst verschaffen können, sondern alle ihre Thätigkeit, ihren ganzen Fleiß anhaltend auf ihr Amt verwenden müssen. Weil sie sich also gar nichts erwerben können, müssen sie von denen versorgt werden, für welche sie selber sorgen. Darauf beruht das System der Staatsabgaben. *λειτουργοί* sind die Verwalter eines Amtes, die Arbeiter in einem Amte.

εἰς αὐτὸ τοῦτο, gerade darauf, nämlich auf das obrigkeitliche Amt selber, wofür auch die Abgaben nothwendig bezahlt werden müssen.

προσκαρτεροῦντες, die dabei beharrenden, dabei ausdauernden, d. h. die nichts Anderes, kein anderes Geschäft ergreifen, sondern sich allein der Regierung widmen.

Vers 7.

Sich anschließend an die zunächst vorhergehenden Ermahnungen und gewissermaßen daraus folgernd zieht der Apostel nun den Schluß, der sich wieder von den besonderen Verhältnissen abwendet und auf das Verhältniß der Christen zum Allgemeinen hinwendet, so daß er zugleich als Schluß aller vorhergehenden Ermahnungen von Kap. XII, 1 an angesehen werden kann. Der Schluß, welchen der Apostel aus den vorhergehenden Ermahnungen zieht, ist dieser: 1) Entrichtet also allen Menschen ohne Ausnahme auf gleiche Weise mit derselben Gesinnung eure verschiedenen Schuldigkeiten (V. 7) und 2) liebet einander ohne Unterschied (V. 8 ff.).

heit. Das letztere rührt daher, weil das neue Leben so wie jedes Leben ein von einem kleinen Anfange beginnendes und immer mehr zunehmendes und zu seiner Vollkommenheit heranwachsendes ist. Bei dem normalen Verlauf sollte das neue Leben ununterbrochen seiner Vollkommenheit entgegen wachsen. Aber ein solcher Zustand findet nur selten Statt. Denn das alte Leben und die früheren Lebensverhältnisse wirken störend ein und bringen oft einen Zustand des Stillstandes im Wachsthum oder des Rückganges und der Krankheit des neuen Lebens hervor. Ueber das Verhalten der Christen gegen diese verschiedenen Zustände des inneren Lebens will nun der Apostel im Folgenden (Kap. XIV) sprechen und bahnt sich hierzu den Uebergang durch den vorliegenden Abschnitt V. 11—14, indem er hier von der Nothwendigkeit des Wachsthums zur Vollkommenheit spricht, woraus sich sodann das Verhalten gegen die noch nicht Vollkommenen ergibt.

Paulus bedient sich bei seiner Gleichnißrede nicht desselben Bildes, vom Wachsthum hergenommen, sondern er wechselt ab und bedient sich hier des Bildes, vom Krieger hergenommen, welcher seine Waffen anlegt, und von dem Anziehen wohlanständiger Kleider. So wie er vorher ermahnt hatte, Jedermann seine Schuldigkeit zu entrichten und zu lieben, so fordert er jetzt auf, die Waffen des Lichtes anzuziehen und wohlanständig zu wandeln. Es steht diese Aufforderung der äußeren Form nach als ein dritter Schluß (οὖν V. 12 und V. 7) aus der vorhergegangenen Reihe von Ermahnungen da, und er ist es auch seinem Inhalte nach. Denn es ist eine Zusammenfassung aller Ermahnungen, welche sich auf das eigene innere Leben beziehen, so wie jene beiden vorhergehenden Schlüsse eine Zusammenfassung aller Ermahnungen sind, welche sich auf das Zusammenleben mit andern Menschen beziehen.

Was die Construction der beiden vorliegenden Verse betrifft, so müssen wir von der gewöhnlichen Construction abweichen. Ohne uns aber mit Widerlegung der falschen Construction abzugeben, wollen wir sogleich die richtige angeben. Es beginnt die vorliegende Satzverbindung mit einer Participial-Construction, welche mehrere abhängige Sätze bei sich hat, wozu sogar Hauptsätze gehören. Der eigentliche Hauptsatz aber steht am Ende und heißt: ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους καὶ ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα τοῦ φωτός. Der zu diesen Hauptsätzen gehörende Nebensatz heißt: καὶ

mehrere Gebote aus den jüdischen Gesetzestafeln an und sagt, daß alle diese wie unter einen Hauptabschnitt, ein Kapitel, κεφάλαιον, zusammengefaßt würden durch das Gebot: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Daß dieses in der That sich so verhält, zeigt die aufmerksame Betrachtung der einzelnen Gebote, welche alle das Wohl des Nächsten im Auge haben und deßhalb nur eine specielle Anwendung der Liebe genannt werden können.

ἀνακεφαλαιοῦται, sie werden wie unter Ein Kapitel zusammengefaßt. Dieses zusammengesetzte Zeitwort kommt zunächst her von κεφάλαιον, das Hauptstück, capitulum und caput, Kapitel. κεφαλαιοῦν heißt: unter Ein oder mehrere Kapitel bringen, zusammenfassen. Die Partikel ἀνά gibt diesem Zeitwort noch die Nebenbedeutung, daß dieses Zusammenfassen nach oben hin, nach dem Anfang, Ursprunge hin geschieht, aus welchem die einzelnen Gebote entsprungen sind, daß es also nur ein Zurückführen auf ihren Ursprung ist.

Vers 10.

Dieser Vers ist der eigentliche summarische Beweis, daß in dem Gebote: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst" alle andere Gebote zusammengefaßt sind. Denn in jenem Gebote liegt offenbar, daß man dem Nächsten nichts Böses thue, was es auch für einen Namen haben mag. Alle andere Gebote verbieten aber nur, dem Nächsten nichts Böses zu thun. Also sind sie in dem ersteren Gebote befaßt, oder also ist die Liebe die Erfüllung und Vollkommenheit des Gesetzes.

Vers 11 u. 12.

Mit den beiden vorhergehenden Schlüssen, daß der Christ allen Menschen ohne Ausnahme seine Schuldigkeit entrichten und sie lieben soll, verbindet der Apostel jetzt noch einen dritten, welcher ihm den Uebergang zu einer folgenden Reihe von Ermahnungen bildet, die sich auf gewisse Zustände des inneren Lebens der Christen beziehen, Kap. XIV, 1 — XV, 13. Bei dem inneren Leben, welches der Christ durch seine Wiedergeburt empfängt, findet nämlich nicht bloß jene oben angegebene Verschiedenheit der Kraft und Fähigkeit Statt, von welcher der Apostel in Kapitel XII handelte, sondern es zeigt sich dieses so verschiedene Leben während dieser Zeitlichkeit auch auf verschiedenen Graden der Vollkommenheit oder Unvollkommen-

das Licht des Tages bricht nur erst durch die Finsterniß der Nacht hindurch und verkündigt den nahen Anbruch des schönen Tages.

Eben deßwegen aber, weil es diese Zeit vor Anbruch des vollen Tages ist, ist es auch Zeit zum Aufstehen aus dem vollen Schlafe (ὅτι ὥρα ἡμᾶς ἤδη ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι), und man sieht auch aus dieser bildlichen Redensart, daß der Apostel consequent jenes oben erwähnte Gleichniß festhält. Wenn der Tag schon vollkommen angebrochen ist, dann ist es zu spät zum Aufstehen. Mit Recht ermahnt daher der Apostel die Christen, daß sie, eben weil es jetzt, wie sie wüßten, diese Zeit sey zum Aufstehen aus dem Schlafe, auch ablegen sollten die Werke der Finsterniß und anziehen sollten die Waffen des Lichtes.

Die Werke der Finsterniß, τὰ ἔργα τοῦ σκότους, sind die Werke, welche der natürliche, noch nicht wiedergeborene Mensch verrichtet, die Werke des Fleisches, wie sie der Apostel sonst noch nennt, welche während des früheren Zustandes, der mit der Nacht verglichen werden kann, verrichtet werden.

Die Waffen des Lichtes, τὰ ὅπλα τοῦ φωτός, sind die Kräfte des neuen Lebens, wodurch dasselbe die Heiligkeit und Gerechtigkeit sich erwirbt und die Tugenden vollbringt. Alle diese Kräfte empfängt das neue Leben von Gott durch die Erfüllung mit dem heiligen Geiste und durch die daraus erfolgende Vereinigung mit Christus, mit dem Haupte des ganzen Leibes. Durch das Heranwachsen des neuen Lebens zu immer größerer Vollkommenheit wird der Mensch immer mehr mit jenen Kräften bekleidet, also immer mehr mit den Gaben des heiligen Geistes ausgerüstet, oder immer mehr mit Christus vereint, oder mit andern Worten, er zieht immer mehr Christus an, wie sich der Apostel nachher V. 14 ausdrückt.

Vers 13 u. 14.

Beide Verse enthalten nur eine Fortsetzung der vorhergehenden Ermahnung, und zwar auf die Weise, daß dieselbe hierdurch nach ihren beiden Sätzen genauer bestimmt und erklärt wird. Dem ersten Satze der vorhergehenden Ermahnung: „laßt uns ablegen die Werke der Finsterniß" — entspricht der Anfang dieser beiden Verse: „wie am Tage laßt uns wohlanständig wandeln, nicht in Schwärmen und Saufereien, nicht in Lotterbetten und Ausschweifungen, nicht in Zank und Neid." Ebenso entspricht dem zweiten Satze der vorher-

gehenden Ermahnung: „laßt uns anziehen die Waffen des Lichts"
— der Schluß dieser beiden Verse: „ziehet den Herrn Jesum Christum an und machet die Sorge für das Fleisch nicht zu Begierden."

Ὡς ἐν ἡμέρᾳ, wie am Tage, d. h. wie man am Tage zu thun pflegt.

κῶμοι sind eigentlich die Aufzüge, welche den Göttern zu Ehren gehalten wurden, wobei es aber höchst unordentlich und ausgelassen herging; daher jeder unordentliche Schwarm, welcher sich zu irgend einem Zwecke versammelt.

κοῖται, die Lager, die Betten. Hiermit sind die Lager der Wollust und Ueppigkeit gemeint, wie man aus der Verbindung dieses Wortes mit dem Worte ἀσελγεῖαι entnehmen kann.

ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰ. Χ. Ueber dieses Anziehen Christi haben wir schon bei V. 12 gesprochen.

τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας, die Vorsorge für das Fleisch machet nicht zu Lüsten, d. h. lasset die Vorsorge für euer zeitliches Leben nicht ausarten in eine Befriedigung der Lüste und Begierden desselben.

Zu beachten ist noch die Ordnung sowohl in der Aufzählung: μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ, als auch in der Aufeinanderfolge der einzelnen Ermahnungen dieser beiden Verse. Es nennt der Apostel zuerst diejenigen Unsittlichkeiten, welche die Ursache der folgenden sind. Denn aus jenen Schwärmen und Saufereien entstehen die folgenden Unsittlichkeiten, welche der Apostel mit κοῖται und ἀσελγεῖαι bezeichnet, und es haben diese wieder im Gefolge den Zank und Neid. Nachdem der Apostel auf diese Weise zuerst dem Christen gleichsam die schmutzigen Kleider ausgezogen hat, weist er ihn sodann mit der folgenden Ermahnung „ziehet Christum an" dahin, wo er den reinen Anzug hernehmen kann. Gerade aber bei dem Ablegen der obigen Unreinheiten kann auf der anderen Seite die Sorge für das Wohl des Leibes und für das Wohlanständige zu weit gehen und in eine Pflege der Lüste und Begierden ausarten, und deßwegen ermahnt der Apostel zugleich gegen diesen Fehler.

Vierzehntes Kapitel.

Vers 1.

Nachdem der Apostel im Vorhergehenden (Kap. XIII, 11—14) von dem Streben nach der Vollkommenheit des neuen Lebens gesprochen hatte, geht er jetzt über zu Ermahnungen, welche sich auf das Verhältniß der verschiedenen Zustände der Vollkommenheit und Unvollkommenheit des neuen Lebens beziehen. Paulus legt seinen Ermahnungen sogleich den Fall zu Grunde, wenn nicht bloß eine noch niedere Stufe der Entwickelung des neuen Lebens sich vorfindet, sondern selbst eine solche Schwäche, welche dem Zustande der Krankheit gleicht. Er nennt solche Leute ἀσθενοῦντες τῇ πίστει, Schwachseyende im Glauben, und er versteht darunter nicht etwa Sündigende, sondern solche, welche nicht die volle Kraft des neuen Lebens besitzen, welches sich über die veralteten Formen der früheren Gesetzlichkeit erheben und die Schranken des Gesetzes abwerfen kann, ohne doch das Gesetz selber zu verletzen, und ohne im geringsten zu sündigen. Das neue Leben des Christen hat die Kraft und Fähigkeit, die Welt in allen ihren Formen zu überwinden. Nur wenn es schwach ist, wirkt der Einfluß der Welt schädlich auf dasselbe ein. In dem Leben der Vorzeit, als jenes kräftige Leben noch nicht in der Welt war und selbst das sittlichste Leben noch von der Kraft der Welt überwunden wurde, da bedurfte es mannichfaltiger Gesetze, welche zur Bewahrung vor dem Preisgeben gegen schädliche Einflüsse dienen sollten. Es mußte damals z. B. das Essen des Blutes verboten werden, weil der schädliche Einfluß desselben, welchen es als Träger der Seele und somit auch der thierischen Seele und ihrer Bestialität ausübt, durch die Schwäche des damaligen Lebens nicht überwunden werden konnte. Aber es durfte dieses Gesetz vollkommen aufhören, nachdem der Menschheit durch das Christenthum die sittliche Kraft mitgetheilt wurde, welche zur Ueberwindung jener schädlichen Einflüsse nothwendig ist.

Auch innerhalb der christlichen Kirche gibt es nun solche, deren neues Leben eine solche Schwäche besitzt, daß sie es nicht wagen, aus den Schranken der früheren Vorschriften für das nicht wiedergeborene Leben herauszutreten. Ihr Leben vermöchte wohl die schädlichen Einflüsse von außen zu überwinden; aber sie getrauen sich gar nicht in den Kampf einzutreten, sie halten sich selber für zu schwach und schreiben sich deßhalb eine gewisse Gesetzlichkeit vor als ein Bewahrungsmittel gegen die Anfechtung. Diese Art Leute sind es, von welchen der Apostel hier spricht. Es waren dies meistens solche, welche aus dem Judenthum zum Christenthum übergetreten waren; aber auch von den sogenannten Heidenchristen mögen viele eine solche Schwachheit besessen haben, wie sich aus dem Briefe an die Galater abnehmen läßt.

προςλαμβάνεσθε, nehmet herzu, nämlich zu euch, und zwar helfend, unterstützend, erhebend. Diese Bedeutung liegt in dem Worte *προςλαμβάνειν*.

μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν, nicht zu Streitigkeiten über Gedanken. Die *διαλογισμοί* sind die Gedanken, Ueberlegungen, Vorstellungen und Begriffe, welche sich der menschliche Verstand macht, und welche nur allein in diesem Verstande ihren Grund und ihre Wahrheit haben. Ueber solche Erfindungen des Kopfes, welche bei jedem Menschen anders producirt werden, soll kein Streit entstehen. Der Christ soll die Schwachen am Glauben, bei welchen sich dergleichen Vorstellungen in Menge vorfinden, hülfreich aufnehmen, aber ja nicht, um mit ihnen über jene Gedanken zu streiten.

Vers 2.

Paulus nimmt nun einen speciellen Fall von Schwachseyenden am Glauben, und zwar wohl gerade den Fall, welcher am häufigsten vorkam, und zeigt daran, wie sich der Christ überhaupt in allen Fällen zu benehmen habe.

Ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα. Dieser Satz wird gar wunderlich tractirt. Man stellt gewöhnlich die Worte *ὃς μέν* als einfache Correlate dem folgenden *ὁ δέ* gegenüber und läßt ebenso die Zeitwörter *πιστεύει φαγεῖν* dem folgenden *ἐσθίει* entsprechen. Aber *ὃς μέν* und *ὁ δέ* können niemals einfache Correlate bilden. Wenn Paulus dieses gewollt hätte, hätte er schreiben müssen *ὁ μέν — ὁ δέ*.

[illegible] hat: *ὃς μὲν πιστεύει* heißen

Vierzehntes Kapitel.

Vers 1.

Nachdem der Apostel im Vorhergehenden (Kap. XIII, 11—14) von dem Streben nach der Vollkommenheit des neuen Lebens gesprochen hatte, geht er jetzt über zu Ermahnungen, welche sich auf das Verhältniß der verschiedenen Zustände der Vollkommenheit und Unvollkommenheit des neuen Lebens beziehen. Paulus legt seinen Ermahnungen sogleich den Fall zu Grunde, wenn nicht bloß eine noch niedere Stufe der Entwickelung des neuen Lebens sich vorfindet, sondern selbst eine solche Schwäche, welche dem Zustande der Krankheit gleicht. Er nennt solche Leute ἀσθενοῦντες τῇ πίστει, Schwachseyende im Glauben, und er versteht darunter nicht etwa Sündigende, sondern solche, welche nicht die volle Kraft des neuen Lebens besitzen, welches sich über die veralteten Formen der früheren Gesetzlichkeit erheben und die Schranken des Gesetzes abwerfen kann, ohne doch das Gesetz selber zu verletzen, und ohne im geringsten zu sündigen. Das neue Leben des Christen hat die Kraft und Fähigkeit, die Welt in allen ihren Formen zu überwinden. Nur wenn es schwach ist, wirkt der Einfluß der Welt schädlich auf dasselbe ein. In dem Leben der Vorzeit, als jenes kräftige Leben noch nicht in der Welt war und selbst das sittlichste Leben noch von der Kraft der Welt überwunden wurde, da bedurfte es mannichfaltiger Gesetze, welche zur Bewahrung vor dem Preisgeben gegen schädliche Einflüsse dienen sollten. Es mußte damals z. B. das Essen des Blutes verboten werden, weil der schädliche Einfluß desselben, welchen es als Träger der Seele und somit auch der thierischen Seele und ihrer Bestialität ausübt, durch die Schwäche des damaligen Lebens nicht überwunden werden konnte. Aber es durfte dieses Gesetz vollkommen aufhören, nachdem der Menschheit durch das Christenthum die sittliche Kraft mitgetheilt wurde, welche zur Ueberwindung jener schädlichen Einflüsse nothwendig ist.

Auch innerhalb der christlichen Kirche gibt es nun solche, deren neues Leben eine solche Schwäche besitzt, daß sie es nicht wagen, aus den Schranken der früheren Vorschriften für das nicht wiedergeborene Leben herauszutreten. Ihr Leben vermöchte wohl die schädlichen Einflüsse von außen zu überwinden; aber sie getrauen sich gar nicht in den Kampf einzutreten, sie halten sich selber für zu schwach und schreiben sich deßhalb eine gewisse Gesetzlichkeit vor als ein Bewahrungsmittel gegen die Anfechtung. Diese Art Leute sind es, von welchen der Apostel hier spricht. Es waren dies meistens solche, welche aus dem Judenthum zum Christenthum übergetreten waren; aber auch von den sogenannten Heidenchristen mögen viele eine solche Schwachheit besessen haben, wie sich aus dem Briefe an die Galater abnehmen läßt.

προςλαμβάνεσθε, nehmet herzu, nämlich zu euch, und zwar helfend, unterstützend, erhebend. Diese Bedeutung liegt in dem Worte προςλαμβάνειν.

μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν, nicht zu Streitigkeiten über Gedanken. Die διαλογισμοί sind die Gedanken, Ueberlegungen, Vorstellungen und Begriffe, welche sich der menschliche Verstand macht, und welche nur allein in diesem Verstande ihren Grund und ihre Wahrheit haben. Ueber solche Erfindungen des Kopfes, welche bei jedem Menschen anders producirt werden, soll kein Streit entstehen. Der Christ soll die Schwachen am Glauben, bei welchen sich dergleichen Vorstellungen in Menge vorfinden, hülfreich aufnehmen, aber ja nicht, um mit ihnen über jene Gedanken zu streiten.

Vers 2.

Paulus nimmt nun einen speciellen Fall von Schwachseyenden am Glauben, und zwar wohl gerade den Fall, welcher am häufigsten vorkam, und zeigt daran, wie sich der Christ überhaupt in allen Fällen zu benehmen habe.

Ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα. Dieser Satz wird gar wunderlich tractirt. Man stellt gewöhnlich die Worte ὃς μέν als einfache Correlate dem folgenden ὁ δέ gegenüber und läßt ebenso die Zeitwörter πιστεύει φαγεῖν dem folgenden ἐσθίει entsprechen. Aber ὃς μέν und ὁ δέ können niemals einfache Correlate bilden. Wenn Paulus dieses gewollt hätte, hätte er schreiben müssen ὁ μέν — ὁ δέ. Die Worte, wie sie Paulus geschrieben hat: ὃς μὲν πιστεύει heißen

nichts Anders, als: „der da glaubet." Sie könnten demnach auch heißen: ὁ μὲν πιστεύων und entsprechen also ganz dem Folgenden: ὁ δὲ ἀσθενῶν sc. τῇ πίστει, welche Worte ebenfalls heißen könnten: ὃς δὲ ἀσθενεῖ τῇ πίστει.

Die Worte ὃς μὲν πιστεύει bilden demnach einen adjectivischen Nebensatz. Aber wo ist nun der hierzu gehörende Hauptsatz? Da er im Folgenden: ὁ δὲ ἀσθενῶν cet. nicht enthalten ist, indem dieses einen Gegensatz bildet, so kann er nur in den Worten: φαγεῖν πάντα enthalten seyn. So wie sie hier stehen, können die Worte entweder einen Befehl ausdrücken: „der mag Alles essen, der esse Alles," indem der Infinitiv häufig statt des Imperativs steht (cf. Kap. XII, 15); oder sie können eine Ellipse bilden, welche durch das Zeitwort δύναται zu ergänzen wäre, so daß sie übersetzt werden müßten: „der kann Alles essen." Beides gibt einenunddenselben Sinn. Jedenfalls, auch wenn man nach der hergebrachten falschen Art πιστεύει φαγεῖν πάντα zusammenzieht, muß man den Satz als eine Ellipse ansehen, wenn er überhaupt einen Sinn haben soll. Denn ohne die Ergänzung des Zeitwortes δύνασθαι oder dergl. können die Worte πιστεύει φαγεῖν πάντα, er glaubt Alles zu essen, nur als ein Unsinn angesehen werden. Wenn man doch ergänzen muß, so ergänze man nur das Rechte. Das Rechte ist aber im vorliegenden Fall die Form des Zeitworts δύνασθαι, welche die Worte φαγεῖν πάντα zu einem Hauptsatze macht, also δύναται.

ὁ δὲ ἀσθενῶν, der Schwache. Dies steht, wie oben gesagt ist, dem ὃς μὲν πιστεύει gegenüber. Paulus stellt zuerst einen allgemeinen Satz auf und sodann einen besondern, welcher einen Widerspruch gegen den voranstehenden allgemeinen Satz enthält. Im Folgenden aber weist er nach, wie dieser Widerspruch zu heben sey.

λάχανα ἐσθίει, der ißt Gemüße. Es ist wohl hier schwerlich gemeint, daß Jemand durchaus kein Fleisch esse. Solche Schwachheiten kommen im Christenthum nicht vor. Wahrscheinlich hat hier der Apostel solche im Sinn, welche zu gewissen Zeiten, an bestimmten Tagen (vergl. V. 5) kein Fleisch aßen, welche also ein gewisses Fasten sich vorschrieben, was sie schon im Judenthume gewohnt waren.

Vers 3.

Nach der Aufstellung des Verhältnisses, wie es sich vorfindet, gibt nun Paulus die Vorschrift, wie sich der Christ hierbei zu verhalten habe.

Mangel an hinlänglicher Kraft des religiösen Lebens, wie er sich bei der Mehrzahl der Christen während dieser Zeitlichkeit vorfindet, hat die Feier einzelner auserwählter Tage zu Stande gebracht.

ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω, ein jeder leiste in dem eigenthümlichen Sinne volle Genüge. Paulus faßt hier beide zusammen, von welchen er in den beiden vorhergehenden Relativsätzen gesprochen hatte, und sagt von ihnen, sie sollten alle beide, jeder auf seine Weise, vollkommen Genüge leisten. Wer also nur besondere Tage heilig hält, der halte nur diese Tage auch wirklich und vollkommen heilig, der erfülle nur auch ganz und gar seinen Vorsatz. Und ebenso, wer jeden Tag ohne Ausnahme für heilig hält, der halte nur auch wirklich jeden Tag heilig und erfülle diesen seinen Vorsatz ganz vollkommen.

πληροφορεῖν heißt wörtlich: die volle Abgabe abtragen (πλήρος, φόρος), das, was man schuldig ist, vollkommen bezahlen. Hier ist dieses Zeitwort in der passiven Form gebraucht, oder vielmehr in der reflexiven, was bei Paulus häufig sich findet. Man kann nämlich diese Form auch übersetzen: ein jeder thue sich selbst vollkommen Genüge.

ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ, in dem eigenthümlichen Sinne, d. h. in dem Sinne, welcher jedem eigenthümlich ist, auf die Art und Weise, welche sich jeder in seinen Gedanken vorgesetzt hat.

Vers 6.

Ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν, κυρίῳ φρονεῖ, wer den Tag wahrnimmt, der nimmt ihn für den Herrn wahr. Dieses Wahrnehmen des Tages ist das Auserwählen besonderer Tage, welche wegen gewisser ausgezeichneter Begebenheiten gefeiert werden, z. B. der Todestag, Auferstehungstag Christi, die Ausgießung des heiligen Geistes, der siebente Tag der Woche ꝛc. Alle diese Tage werden aus religiösem Sinne auserwählt und wahrgenommen und besonders heilig gehalten. Um des Herrn willen geschieht dieses Alles.

ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν, κυρίῳ οὐ φρονεῖ, wer den Tag nicht wahrnimmt, der nimmt ihn für den Herrn, um des Herrn willen nicht wahr. Das Nicht-Wahrnehmen des Tages besteht nicht in dem Verunheiligen desselben, sondern in dem Gleichachten desselben mit jedem anderen Tag, also in dem Gleich-Heilighalten aller Tage des Jahres ohne Ausnahme. Wer dieses thut, der thut es

ist er ein fremder Knecht, den er nicht kennt, dessen Kraft und Fähigkeit er nicht zu beurtheilen weiß, und den er deßhalb auch nicht richten sollte.

τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει, ἢ πίπτει, seinem eigenen Herrn steht er oder fällt er, d. h. du hast keinen Verlust dabei, du kannst auch gar nicht für ihn sorgen und einstehen; sein eigener Herr hat allen Verlust, er wird auch für ihn sorgen, er kennt seine Fähigkeiten und Kräfte und wird ihn an seinem geeigneten Orte anstellen.

σταθήσεται δέ, er wird aber gestellt werden, er wird aufgerichtet. Dies steht im Gegensatz gegen: fallen und drückt die Zuversicht aus, daß Gott für Alles gehörig gesorgt habe. Der Grund dieser Zuversicht liegt in dem folgenden Satz: δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς στῆσαι αὐτόν, denn Gott vermag ihn zu stellen, aufzurichten.

Vers 5.

"Ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν, sowohl wer einen Tag vor dem anderen schätzt, als auch wer jeden Tag schätzt."

ὃς μέν entspricht dem: ὃς δέ. Beide bilden zwei Correlate und heißen: wer einerseits...... wer andererseits; sowohl wer...... als auch wer.

κρίνειν steht hier in der Bedeutung schätzen, werthhalten, hochachten, welche es von der Grundbedeutung absondern, aussondern erhalten hat. Man kann ihm hier auch geradezu seine Grundbedeutung geben und übersetzen: wer einen Tag vor dem anderen auswählt ɂc.

Paulus kommt hier auf eine andere Einrichtung, welche in der Vorzeit vor Christus als Gesetz aufgestellt wurde zur Verwahrung und zum Schutz des religiösen Lebens, wie wir dies schon oben dargestellt haben, nämlich auf die Heilighaltung besonderer Tage. Eine solche Einrichtung mußte in der Vorzeit stattfinden, weil noch eine zu große Schwäche des religiösen Lebens vorhanden war; sie ist aber in der Zeit des Christenthums nicht mehr nothwendig, sondern kann nur als ein freiwilliges Gesetz angesehen werden, welches die Mehrzahl der Christen, durch ein Gefühl der Schwäche veranlaßt, sich auferlegte. Eigentlich sollte jeder Tag gleich heilig seyn, nicht bloß der 7te oder einzelne Feiertage; und jeder Christ muß dahin streben, jeden Tag zu heiligen. Nur der

nicht bloß während dieses Lebens findet jenes Verhältniß zu Christus Statt, es besteht auch noch im Tode und wird gerade dann immer inniger und vollendeter.

Diese Gedanken liegen den drei Versen 7, 8, 9 zu Grunde. Paulus begründet zuerst seine vorhergehenden Aussagen durch den kurzen Ausspruch V. 7, welcher sodann durch V. 8 wiederum begründet wird, worauf denn zuletzt in V. 9 der letzte Grund dieses ganzen Verhältnisses angegeben wird.

Wegen dieser Anordnung können wir auch sehr leicht mit V. 9 beginnen und von da aus rückwärts zu V. 7 gehen. Christus ist gestorben und von den Todten auferstanden, und zwar zu dem Endzwecke, daß er alle Macht erhalte über Alles, was im Himmel und was auf Erden ist, daß er als König herrsche über die Lebenden und Todten. Erst nach dieser Verklärung und Erhöhung Christi ist der Menschheit die ganze Möglichkeit der Wiedergeburt zu einem neuen Leben gegeben. (Vergl. V. 9.) Das Leben aber, welches sie hier empfängt, ist das Leben Christi selber. Alle einzelne Wiedergeborene sind demnach Glieder Christi und gehören ihm an mit allen Thätigkeiten und Kräften ihres neuen Lebens. Wenn sie wachsen in ihrem neuen Leben, so wird das Leben Christi auf dieser Erde dadurch gefördert, so geschieht es also für Christus, und wenn sie sterben, so treten sie nur in noch engere Gemeinschaft mit Christus, und es geschieht also auch dieses für Christus. (Vergl. V. 8.) Daraus ist aber klar, daß keiner für sich selber lebt, um seinetwillen, und ebenso keiner für sich selber, um seinetwillen stirbt (vergl. V. 7), und ferner, daß alle Thätigkeiten des neuen Lebens und alle Einrichtungen und Gesetze desselben um Christi willen vorhanden sind und beobachtet werden. (Vergl. V. 6.)

Was die Erklärung der einzelnen Worte betrifft, so haben wir das Wort ζῆν besonders auf das neue Leben der Wiedergeborenen bezogen und ihm die Bedeutung: „wachsen, zunehmen im neuen Leben" gegeben. Wir haben dies deßhalb gethan, weil man nur hierdurch einen passenden Sinn erhält. Denn es gibt allerdings ein Leben, welches wir für uns selbst und nicht für Christus leben. Von diesem aber redet der Apostel hier nicht, wie man schon aus den Worten οὐδεὶς ἡμῶν abnehmen kann. Paulus zeigt hiermit an, daß er nur zu Christen redet, welche durch die Wiedergeburt ein neues Leben empfangen haben; und wenn er von

ebenfalls aus religiöser Gesinnung, der nimmt um des Herrn willen nicht wahr den einzelnen Tag.

Καὶ ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει, auch der Essende ißt um des Herrn willen. Paulus geht hier wieder auf sein früheres Beispiel zurück und weißt nach, wie dasselbe, was er soeben von einem anderen Verhältnisse gesagt hatte, auch auf jenes Beispiel passe. *καί* steht hier in etwas verstärkter Bedeutung: auch. *ὁ ἐσθίων*, der Essende, d. i. der, welcher ohne Unterschied der Speisen und ohne Auswahl der Tage ißt. Vergl. V. 2 ff. Wer dieses thut, der thut es um des Herrn willen, aus religiöser Gesinnung, weil er sich seiner Freiheit, seines neuen Lebens und dessen Kraft und Fähigkeit bewußt ist und dieselben ausüben will. Daß dieses wirklich geschehe, beweist der Apostel aus dem Dankgebete, welches der Essende bei seiner Mahlzeit spricht, *εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ*. Er könnte nicht zu Gott beten, wenn er nicht von religiöser Gesinnung erfüllt wäre und sich nicht in seiner höheren Welt, im Reiche Gottes fühlte.

καὶ ὁ μὴ ἐσθίων κυρίῳ οὐκ ἐσθίει καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ, und der Nicht=Essende ißt nicht, um des Herrn willen und danket Gott. Der Nicht=Essende ist der, welcher an gewissen Tagen einen Unterschied der Speisen macht. (Vergl. V. 2.) Auch dieser thut es aus Religiosität und ißt gewisse Speisen nicht, um des Herrn willen, und dankt ebenso Gott, wie der Essende es thut.

Vers 7—9.

Der Beweis für die Richtigkeit der vorhergehenden Aussagen, daß nämlich das Essen oder Nicht=Essen, das Wahrnehmen der Tage oder Nicht=Wahrnehmen derselben nur um des Herrn willen geschehe, liegt in der Natur unseres religiösen Lebens. Es ist dieses Leben, welches wir durch unsere Wiedergeburt empfangen, das Leben Christi selber. Wir Alle empfangen einunddasselbe Leben, das Leben Christi, und bilden nur dadurch Einen Leib, dessen Haupt Christus ist. Wenn wir also leben, d. h. wenn wir heranwachsen in dem neuen Leben, so leben wir für Christus, weil wir nur sein Leben leben. Durch unser Leben, durch den Wachsthum desselben wächst das Leben Christi und wird sein Leben gefördert. Wir sind während unseres ganzen Lebens nur Glieder Christi, wir gehören ihm fortwährend ganz anheim. Und

Richten seines Nächsten. Daß Christus bei jenem Gerichte der Richter seyn werde, dies weiß jeder Christ schon wo anders her, als aus dieser alttestamentlichen Stelle. Die Stelle selbst steht Jes. 45, 23. Paulus hat sie bloß dem Sinne nach citirt und weicht hinsichtlich der Worte sowohl vom hebräischen Original als auch von den LXX sehr ab.

Ζῶ ἐγώ ist eine Betheuerungsformel in der Bedeutung „so wahr ich lebe."

Vers 12 u. 13.

Aus jener Stelle des alten Testamentes zieht nun der Apostel den Schluß, der sich ganz einfach daraus ergibt, daß nämlich jeder Einzelne einstens über sich selber Gott Rechenschaft geben muß, woraus sodann weiter folgt, daß Keiner den Andern richten darf, sondern daß vielmehr jeder auf sich selber sehen und vorsichtig seyn muß, um dem Nächsten keinen Anstoß zu geben. Vgl. V. 13. Hiermit ist aber der Apostel ganz auf seinen oben V. 3 aufgestellten Hauptsatz zurückgekommen und hat denselben vollkommen begründet. Jedoch muß wohl beachtet werden, daß sich der Apostel fortwährend von V. 4 an nur an den einen Theil der Christen gehalten hat, welcher den andern Theil richtet und verdammt, also an diejenigen, die da einen Unterschied in den Speisen machen, und daß er also auch nur die Ermahnung, welche sich auf diese bezieht, begründet hat. Erst mit dem Folgenden wendet er sich auch an den anderen Theil der Christen, welcher verachtet; an diejenigen, welche ohne Unterschied essen.

Vers 14.

Mit dem letzten Satze des vorhergehenden Verses, daß die Christen vielmehr darauf denken sollten, wie sie keinen Anstoß oder Aergerniß ihrem Nächsten geben, welcher als Schluß der vorhergehenden Ermahnung dasteht, hat sich der Apostel zugleich einen Uebergang zu der anderen Ermahnung gebahnt, welche sich auf diejenigen bezieht, die ohne Unterschied essen. Denn gerade dasselbe läßt sich auch diesen sagen, und indem der Apostel jetzt zu diesen sich wendet, fährt er deßhalb nur in seiner eben ausgesprochenen Ermahnung fort, dieselbe nur auf die andere Partei anwendend. Der 14te Vers selber enthält nur einen allgemeinen Grundsatz; erst der 15te Vers enthält die Anwendung jener Ermahnung.

sich und solchen Wiedergebornen sagt, daß keiner für sich selber lebe, so meint er, daß keiner für sich selber wachse in jenem neuen Leben, weil alles, was wir in jenem neuen Leben leben, ein Wachsen desselben ist.

Vers 10.

Nachdem der Apostel in dem vorhergehenden Abschnitte V. 5 bis 9 das richtige Verhältniß der Sache aufgestellt hatte, geht er jetzt zu seiner Ermahnung V. 3 u. 4 zurück. Er hält sich zuerst an die tadelnde Frage V. 4 und schließt sich sodann mit V. 13 an die einfache Aufstellung der Ermahnung V. 3 an, worauf er sodann mit V. 14 wieder in seiner Darstellung weiter geht.

Das erste Pronomen Σύ geht auf den, welcher einen Unterschied in den Speisen macht; (vgl. V. 3) das zweite, ἢ καὶ σύ, geht auf den, welcher keinen Unterschied macht, wie man aus den jedesmaligen Zeitwörtern κρίνεις und ἐξουθενεῖς abnehmen kann. So wie Paulus vorher V. 4 gefragt hat: wie kannst du richten ꝛc.? so fragt er jetzt, nachdem er das richtige Verhältniß aufgestellt hat: wie darfst du richten? und begründet wiederum diese Frage im Folgenden, indem er von der im Vorhergehenden, V. 7—9 gelegten Grundlage weiter fortgeht.

Wenn es nämlich so ist, daß Christus herrscht über die Lebenden und Todten: dann werden wir Alle einst vor den Richterstuhl Christi gestellt und von ihm gerichtet werden, woraus sich von selbst versteht, daß Keiner zum Richter des Andern bestellt seyn kann und also auch nicht richten und verdammen darf.

Vers 11.

Daß wir alle einst vor den Richterstuhl Christi werden gestellt werden, begründet der Apostel mit einer alttestamentlichen Stelle, welche aussagt, daß Gott der Herr und Richter über Alles sey, und daß sein Gericht unabwendbar eintreten werde. Paulus sieht die Stelle nicht als eine Weissagung auf Christus an und citirt sie nicht in diesem Sinne, sondern er sieht sie einfach als einen Ausspruch Gottes an, womit er auf das kräftigste verheißt, daß einst ein ganz allgemeines Gericht gehalten werde, was sich schon jeder Mensch von Natur aus bewußt seyn sollte. Paulus braucht hier keine Weissagung auf Christus, er braucht nur das Bewußtseyn des allgemeinen Gerichtes, um jeden abzuhalten von dem

Satz leicht ableiten läßt und deßhalb ausgelassen wurde. Es ergibt sich nämlich aus V. 14, daß der Christ, der sich der Kraft seines neuen Lebens bewußt ist, Alles ohne Unterschied, und ohne Rücksicht auf die Zeit zu nehmen, essen könne. Hieran schließt sich nun V. 15 an und gibt die Ausnahme an, welche bei jener Freiheit des Christen nichtsdestoweniger stattfinden müsse. Diese Ausnahme ist durch die Liebe zu unseren Nebenmenschen hervorgerufen. Wir müssen vor Allem nach der Liebe wandeln. Die Liebe muß die Grundtriebfeder aller unserer Handlungen und unseres ganzen Wandels seyn, wie dies der Apostel kurz vorher Kap. XIII, 8 ff. aufgestellt hatte. Wenn wir aber durch unsere Speise unsere Brüder betrüben, so wandeln wir ja nicht mehr nach der Liebe und sind also auf einem unchristlichen Wege. Wenn wir deßhalb auch die Kraft und Fähigkeit hätten, ohne den geringsten Nachtheil für uns Alles ohne Unterschied genießen zu können, so müssen wir uns doch um der Liebe willen nach unserem Nächsten richten und ihn nicht durch unser Essen einer von ihm für unheilig gehaltenen Speise betrüben oder ärgern.

Μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε, ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανε, verdirb nicht durch dein Essen jenen, für welchen Christus starb. Dieses Verderben geschieht eben durch das Betrüben desselben, indem dieser dadurch veranlaßt wird, sich von der Gemeinschaft der Christen zu trennen, wodurch die Gemeinschaft des Lebens aufgehoben wird. Vgl. V. 20.

Vers 16.

Eine weitere Folge des hartnäckigen Beharrens auf seinem eigenen Willen, ohne Rücksicht auf seine Brüder zu nehmen, ist die, daß gerade dasjenige, was der Vorzug des Christenthums ist, der Lästerung preisgegeben wird. Man hat allen Grund, ein Leben zu tadeln, welches stolz ist auf seine Kraft und Fähigkeit und dabei keine Liebe gegen seine Nebenmenschen zeigt, sondern ganz lieblos handelt und dieselben ärgert.

τὸ ἀγαθόν, das Gute; dies ist das, was das Gute des Christenthums *κατ' ἐξοχήν* ist, nämlich das neue Leben mit seiner außerordentlichen Kraft und Fähigkeit.

Vers 17.

Zu dem vorhergehenden Satze muß man noch hinzudenken: „dadurch, daß ihr auf euerm Eigensinn beharret und ohne Unter-

Οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ich weiß und bin überzeugt durch den Herrn Jesus. Aehnliche Versicherungen finden sich häufig bei Paulus, wenn er allgemeine Sätze aufstellt. *οἶδα*, ich weiß, bezeichnet mehr die selbstständige Thätigkeit des Apostels, während mit dem Worte *πέπεισμαι*, ich bin überzeugt, ich bin überredet worden, die Thätigkeit Christi ausgedrückt wird. Schon durch die Kräfte seines Verstandes weiß der Apostel, daß nichts durch sich selber unheilig ist rc.; aber er ist auch durch Jesus Christus in diesem seinem Wissen bestärkt und überzeugt worden.

κοινόν ist das Gemeine, was keinen Werth und nichts Gutes an sich hat; sodann auch, was zum gemeinen Gebrauch dient und nicht geheiligt und geweiht ist, oder das Unheilige. In der letzteren Bedeutung ist es hier zu nehmen.

εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τὶ κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν, ausgenommen für den, welcher dafür hält, daß etwas unheilig sey, für diesen ist es unheilig. — So wie man keine Handlung als Sünde annehmen kann, wenn der Mensch, welcher sie begeht, das Gesetz nicht kennt, wodurch sie als Sünde erklärt wird; so wie also nur das Bewußtseyn des Menschen, die Gesinnungen und Gedanken desselben die Sünde machen: eben so machen sie auch nur das Unheilige. Von Natur ist nichts unheilig für den Menschen und kann ihn nicht verunheiligen. Nur durch die Schuld des Menschen kann etwas unheilig werden, sey es, daß er ihm die Unheiligkeit einprägt, oder daß er sich selber in einen Zustand versetzt hat, in welchem der Einfluß irgend einer Sache auf ihn verunheiligend wirkt. In der Vorzeit vor Christus mußte durch das Gesetz der verunheiligende Einfluß von dem Menschen abgehalten werden, durch das Christenthum ist aber jener Zustand der Menschheit aufhebbar gemacht, in welchem irgend etwas verunheiligend einwirken kann, und durch die empfangene Heiligkeit kann der Mensch jetzt alle Unheiligkeit überwinden. Wenn aber die Heiligkeit des neuen Lebens noch nicht zu ihrer rechten Kraft gekommen ist, dann spricht das eigene Bewußtseyn jedes Menschen das Urtheil und erklärt für verboten und unheilig, was bei einem vollkommenen Zustande nicht verboten und nicht unheilig wäre.

Vers 15.

Vor diesen conditionalen Satz muß noch ein Zwischensatz hinzugedacht werden, welcher sich aus dem vorhergehenden allgemeinen

Was den Zusammenhang dieses Verses mit dem Vorhergehenden betrifft, so gibt hier Paulus die allgemeinste Vorschrift für das Benehmen der Starken im Glauben gegen die Schwachen. Diese allgemeine Vorschrift bildet die Grundlage der vorhergehenden; alle vorhergehenden sind auf diese begründet. Denn wer Christus in seinem Benehmen nachfolgt, der wandelt gewiß in der Liebe und gibt kein Aergerniß und keinen Anstoß seinem Nächsten dadurch, daß er auf seinem Eigensinn beharrt.

Vers 19 u. 20.

Als Schluß der vorhergehenden Darstellung V. 14 ff. ergibt sich nun die folgende Ermahnung: laßt uns also nun das, was zum Frieden gehört, verfolgen, und was zu unserer gegenseitigen Erbauung gehört; denn nur in diesem Falle folgen wir Christus nach.

An diese allgemeine Schlußfolge schließt sich sodann für den besonders hier berücksichtigten Fall die specielle Ermahnung über das Verhalten hinsichtlich des unterschiedslosen Essens an, welche in Vers 20 enthalten ist: „Zerstöre nicht um der Speise willen das Werk Gottes." Es ist diese Ermahnung nur die Anwendung der vorhergehenden allgemeinen Ermahnung auf den besonderen Fall.

τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ ist der Inbegriff alles dessen, was Gott in der Menschheit durch das Christenthum gewirkt hat, demnach sowohl die Wiedergeburt des Einzelnen, als auch die Vereinigung aller Wiedergeborenen zu einem Ganzen, die Gründung und Ausbreitung des Reiches Gottes.

Πάντα μὲν καθαρά, „zwar ist Alles rein" und darf daher gegessen werden, ohne daß daraus ein Nachtheil für den Menschen erwüchse.

ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προςκόμματος ἐσθίοντι, „aber es ist bös, unrecht für den Menschen, welcher trotz eines Anstoßes ißt." Wenn auch Alles an sich rein ist, und wenn auch der Reine durch nichts verunreinigt werden kann, so ist es dennoch unrecht für ihn, wenn er isset, obgleich sich sein Nächster an seinem Essen ärgert. Man muß wohl beachten, daß hier immer noch von den Starken im Glauben die Rede ist, und daß sich alle Ermahnungen von V. 14 an bloß auf diese beziehen. Daraus ergibt sich der hier angegebene Sinn dieses Verses. Daß wir die Worte *διὰ προςκόμματος* mit: „trotz eines Anstoßes" übersetzt haben, wird

schied esset, wenn ihr dadurch euern Nächsten ärgert." An diesen Gedanken schließt sich nun der 17te Vers an und gibt den Grund an, warum dieses Beharren nicht stattfinden dürfe, wenn man nur die Natur der Lebensgemeinschaft ins Auge faßt, in welcher sich der Christ befindet, und aus welcher er seine Kraft und Fähigkeit empfangen hat. Es ist diese Lebensgemeinschaft das Reich Gottes. Das Reich Gottes aber ist seinem Wesen nach nicht Speise und Trank, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude durch den heiligen Geist.

δικαιοσύνη, Gerechtigkeit, nämlich die der Mensch empfangen hat. Die Gerechtigkeit ist die Grundlage des Reiches Gottes. Dadurch, daß wir gerechtfertigt wurden, ist das Reich Gottes gegründet worden. Nachdem wir aber gerechtfertigt sind durch den Glauben, haben wir Friede (*εἰρήνην*) mit Gott. (Vgl. Kap. V, 1 *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν.*) Der Friede ist also das, was auf die Grundlage der Gerechtigkeit zunächst aufgebaut ist bei dem Aufbau des Reiches Gottes. Hieraus aber ergibt sich sodann die Freude durch den heiligen Geist, welche in Jubel ausbricht über das Heil, das uns widerfahren ist, und in ein Rühmen wegen der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit. (Vgl. Kap. V, 1: *καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.*) Diese Freude durch den heiligen Geist ist somit das dritte, welches bei dem Aufbau des Reiches Gottes auf die Grundlage der Gerechtigkeit aufgebaut wird. Sie wird aber Freude durch den heiligen Geist genannt, um sie von der Freude dieser Welt zu unterscheiden und ihre Quelle anzuzeigen.

Vers 18.

Ὁ γὰρ ἐν τούτοις δουλεύων τῷ Χριστῷ, denn wer hierin Christo nachfolgt. Das Zeitwort *δουλεύειν* ist hier wieder in demselben Sinne wie oben Kap. XII, 11 genommen. Die Worte *ἐν τούτοις* beziehen sich nicht auf *δικαιοσύνη*, *εἰρήνη* und *χαρά*, denn hierin findet kein Nachfolgen Christi Statt; sondern sie beziehen sich auf die vorhergehenden Ermahnungen, nämlich auf die Art und Weise, wie die Starken im Glauben sich gegen die Schwachen im Glauben benehmen sollen. Diese Beziehung wird auch durch die andere Lesart *ἐν τούτῳ* ausgedrückt, welche wahrscheinlich als Erklärung beigefügt wurde und in den Text kam.

Alles untersuchen und entscheiden könne. Zur Rechtfertigung dieser von der gewöhnlichen Interpretation sehr abweichenden Erklärung können wir nur sagen, daß wir wörtlich übersetzt und die Worte in ihrer eigentlichen Bedeutung genommen haben.

Das Wort *κρίνειν* haben wir in derselben Bedeutung kurz vorher V. 5 gehabt, und *ἐν ᾧ δοκιμάζει* heißt nur allein: wodurch er entscheidet. Das Pronomen *ᾧ* kann sich aber auf nichts Anderes beziehen, als auf das vorhergehende *ἑαυτόν*. Was aber die Rechtfertigung des Sinnes betrifft, so müssen wir theils auf das wirkliche Beispiel des Apostels verweisen, welcher jedesmal bei der Aufstellung einzelner Wahrheiten sich auf Christus beruft, als auf die Quelle, aus welcher er geschöpft habe (vergl. V. 14; XII, 3; IX, 1 ꝛc.), theils auf das eigene Bekenntniß des Apostels XV, 18.

Vers 23.

Ὁ δὲ διακρινόμενος, ἐὰν φάγῃ, κατακέκριται, der aber, welcher sich veruneinigt, wenn er isset, ist verurtheilt. Wir haben hier wieder eine große Differenz der Erklärung. Gewöhnlich übersetzt man *ὁ διακρινόμενος* der, welcher zweifelt, oder: der, welcher einen Unterschied macht. Der Unsinn, welcher hierdurch entsteht, und die Zusammenhanglosigkeit der Gedanken ist auf keine Weise zu rechtfertigen. Man beachte nur, daß Paulus hier fortwährend zu den Starken im Glauben spricht, welche ohne Unterschied essen, und daß er ihnen die oben gegebenen Ermahnungen erläutert. *ὁ διακρινόμενος* ist demnach auch auf den Starken im Glauben zu beziehen und bezeichnet denjenigen, welcher sich trennt, welcher eine Trennung hervorbringt, welcher Streit veranlaßt. Dies ist die allergewöhnlichste Bedeutung des Zeitworts *διακρίνειν* im Medium, worin es hier gebraucht ist.

Wodurch aber dieser Streit hervorgebracht werde, dies ist in dem hypothetischen Satze ausgedrückt: *ἐὰν φάγῃ*, wenn er isset. Wer also hierdurch, durch sein Essen einen Streit absichtlich hervorbringt, der wird verurtheilt, oder der ist schon verurtheilt und hat sich selber verurtheilt, weil er nicht aus dem Glauben isset (*ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως*), sondern aus Eigensinn. Denn wenn er bloß aus dem Glauben äße, so würde er zugleich Rücksicht auf seinen Nächsten nehmen, weil der Glaube immer nur mit der Liebe vereint ist.

durch die vorhergehenden Stellen, in welchen διά dieselbe Bedeutung hat, hinlänglich gerechtfertigt (vgl. Kap. II, 27 und die dort angeführten Stellen), und die gewöhnliche Erklärung ist so nichtssagend, daß wir sie wohl nicht erst zu widerlegen brauchen.

Vers 21.

Καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα, es ist schön, nicht Fleisch zu essen, nämlich in dem vorliegenden Falle, um kein Aergerniß dem Nächsten zu geben, wenn dieser es für unrecht hält, daß man Fleisch esse. Aus dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ergibt sich, daß diese Ermahnung wiederum nur allein an die Starken im Glauben geht, welche ohne Unterschied und ohne Berücksichtigung der Zeit Fleisch essen, und daß dieses Unterlassen des Fleischessens nur für bestimmte Tage gemeint ist.

μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προςκόπτει, noch woran dein Bruder anstößt. Diese Ellipse wird durch die Hinzufügung des Zeitworts *ποιεῖν* am einfachsten ergänzt. Der Anstoß ist das Aergste, was dem Nächsten durch unser Betragen begegnen kann. Geringer ist das Aergernißnehmen, *σκανδαλίζεσθαι*, weil auf dieses noch nicht nothwendig der Fall oder das Verderben folgt (vgl. V. 15), der Anstoß aber die direkte Ursache des Falles ist. Das Schwachseyn, *ἀσθενεῖν*, ist der eigene, schon vorhandene Zustand des Nächsten, aus welchem das Aergerniß und der Anstoß entsteht.

Vers 22.

Σὺ πίστιν ἔχεις· κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, du hast Glauben, habe ihn für dich selbst vor Gott, d. h. prahle nicht damit vor andern Leuten, sondern laß ihn dir nur recht zum Heile dienen, nimm du nur recht zu in dem Leben des Glaubens. Du brauchst Keinem zu eröffnen, wie du über dergleichen Dinge, wie: Fleischessen, die Zeit beobachten ꝛc. gesinnt seyst, was du darüber für recht und unrecht hältst; habe deinen Glauben nur recht zu deinem eigenen Heile, und wenn du Anstoß erregst, so vergiß nicht, daß du zugleich in der Liebe wandeln mußt, wenn dein Glauben rechter Art seyn soll.

Μακάριος ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν, ἐν ᾧ δοκιμάζει, selig ist der, welcher sich selber nicht auserwählt und dafürhält, wodurch er entscheidet, d. h. der nicht dafürhält, daß er durch die Kraft und Fähigkeit seines eigenen Geistesvermögens, oder durch sich selber

Alles untersuchen und entscheiden könne. Zur Rechtfertigung dieser von der gewöhnlichen Interpretation sehr abweichenden Erklärung können wir nur sagen, daß wir wörtlich übersetzt und die Worte in ihrer eigentlichen Bedeutung genommen haben.

Das Wort *κρίνειν* haben wir in derselben Bedeutung kurz vorher V. 5 gehabt, und *ἐν ᾧ δοκιμάζει* heißt nur allein: wodurch er entscheidet. Das Pronomen *ᾧ* kann sich aber auf nichts Anderes beziehen, als auf das vorhergehende *ἑαυτόν*. Was aber die Rechtfertigung des Sinnes betrifft, so müssen wir theils auf das wirkliche Beispiel des Apostels verweisen, welcher jedesmal bei der Aufstellung einzelner Wahrheiten sich auf Christus beruft, als auf die Quelle, aus welcher er geschöpft habe (vergl. V. 14; XII, 3; IX, 1 rc.), theils auf das eigene Bekenntniß des Apostels XV, 18.

Vers 23.

Ὁ δὲ διακρινόμενος, ἐὰν φάγῃ, κατακέκριται, der aber, welcher sich veruneinigt, wenn er isset, ist verurtheilt. Wir haben hier wieder eine große Differenz der Erklärung. Gewöhnlich übersetzt man *ὁ διακρινόμενος* der, welcher zweifelt, oder: der, welcher einen Unterschied macht. Der Unsinn, welcher hierdurch entsteht, und die Zusammenhanglosigkeit der Gedanken ist auf keine Weise zu rechtfertigen. Man beachte nur, daß Paulus hier fortwährend zu den Starken im Glauben spricht, welche ohne Unterschied essen, und daß er ihnen die oben gegebenen Ermahnungen erläutert. *ὁ διακρινόμενος* ist demnach auch auf den Starken im Glauben zu beziehen und bezeichnet denjenigen, welcher sich trennt, welcher eine Trennung hervorbringt, welcher Streit veranlaßt. Dies ist die allergewöhnlichste Bedeutung des Zeitworts *διακρίνειν* im Medium, worin es hier gebraucht ist.

Wodurch aber dieser Streit hervorgebracht werde, dies ist in dem hypothetischen Satze ausgedrückt: *ἐὰν φάγῃ*, wenn er isset. Wer also hierdurch, durch sein Essen einen Streit absichtlich hervorbringt, der wird verurtheilt, oder der ist schon verurtheilt und hat sich selber verurtheilt, weil er nicht aus dem Glauben isset (*ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως*), sondern aus Eigensinn. Denn wenn er bloß aus dem Glauben äße, so würde er zugleich Rücksicht auf seinen Nächsten nehmen, weil der Glaube immer nur mit der Liebe vereint ist.

πᾶν δὲ, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν, alles aber, was nicht aus dem Glauben geschieht, ist Sünde. Dieser Satz schließt sich eng an den vorhergehenden an und gibt den Grund der Verurtheilung an. Der ganze Vers enthält eine umgekehrte Schlußfolge. Der major steht zuletzt; vor ihm geht der minor voraus, und am Anfange steht die Conclusio.

Fünfzehntes Kapitel.

Vers 1 u. 2.

Paulus redet im ersten Theile dieses Kapitels fortwährend ganz ausschließlich die Starken im Glauben an und fährt nun fort in seinem Zureden und Ermahnen, sich eng an das Vorhergehende anschließend. Er hatte soeben von dem Glauben gesprochen, daß dieser der Grund unseres Betragens seyn müsse, und er führt nun weiter aus, wozu der Glaube uns im Betragen gegen unsere Nächsten hinsichtlich der Schwachheit derselben veranlassen müsse. Wer ein Starker ist im Glauben, der muß die Schwachheiten der Nichtstarken tragen und nicht mit sich selber zufrieden seyn, sich über seine eigene Stärke freuen und Gefallen an der eitelen Betrachtung finden. Wer recht stark im Glauben ist, der muß vielmehr dem Nächsten zu gefallen suchen in Betreff des Guten zur Erbauung.

εἰς τὸ ἀγαθόν, auf das Gute hinzielend, das Gute zum Ziel habend, hinsichtlich des Guten. Diese Worte gehören enge zu dem Zeitwort *ἀρεσκέτω*. Das Gute soll das Ziel des gefälligen Benehmens gegen den Nächsten seyn.

πρὸς οἰκοδομήν, zur Erbauung, d. i. damit er hierdurch, nämlich durch das gefällige Benehmen in Betreff des Guten, erbaut werde.

Die Worte *πρὸς οἰκοδομήν* sind demnach auf den ganzen Begriff zu beziehen, welcher durch die vorhergehenden Worte *ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθόν* zusammengenommen ausgedrückt wird.

Vers 3.

Als einen Grund zur Befolgung der vorhergehenden Ermahnung wird das Beispiel Christi angeführt, welchen Paulus schon vorher als Vorbild aufgestellt hatte, dem wir in Allem nachfolgen sollen. Vergl. Kap. XIV, 18; XII, 11.

οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν, er hat sich **nicht selber gefallen**, d. h. er war nicht eitel auf seine außerordentliche Kraft und Fähigkeit und betrachtete dieselbe nicht selbstgefällig, sondern er wandte sie an zum Nutzen, *εἰς τὸ ἀγαθόν*, der Menschen; er suchte nicht das Seinige, nicht das, was er vermocht hätte, zu entfalten, sondern er erniedrigte sich selbst und nahm auf sich unsere Schwachheiten und suchte uns dadurch zu erretten.

Das Positive, was Christus that, wird hier durch einen alttestamentlichen Ausspruch ausgedrückt. Es ging mit Christus gerade so, wie geschrieben steht Psalm 69, 10, *καθὼς γέγραπται*. Es soll diese Stelle keine Weissagung auf Christus seyn, sondern es wird nur gesagt, daß es mit Christus in einem ähnlichen Verhältnisse eben so gegangen sey, wie mit dem Verfasser jenes Psalms.

Οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσον ἐπ' ἐμέ, die Schmähungen derer, die dich schmähen, fallen auf mich. Es wird hiermit die Erniedrigung Christi, sein Leiden und sein Gehorsam bis zum Tode nur angedeutet.

Vers 4.

Weil der Apostel sich soeben eines alttestamentlichen Ausspruchs bedient hatte, um das Verhalten Christi damit zu bezeichnen und, insofern Christus unser Vorbild ist, uns dasselbe Verfahren anzuempfehlen: so rechtfertigt er dieses durch den vorliegenden Vers. Denn, spricht er, was damals in Bezug auf David gesagt wurde, das gilt auch für uns und für Alle, welche nach der Gerechtigkeit Gottes streben. Ueberhaupt was in der Vorzeit vorhergeschrieben steht, das wurde zu unserer Belehrung vorhergeschrieben, damit wir aus allen in der Schrift erzählten Begebenheiten lernen möchten, besonders zu dem Zwecke, damit wir Hoffnung hätten, oder damit unsere Hoffnung fest begründet würde durch die in der Schrift uns vorgestellten Begebenheiten, welche meistens die Geduld, das geduldige Verharren und Warten, sowie den Trost, die Erfüllung der Erwartung uns offenbaren. Dies ist der Sinn des vorliegenden Verses.

ἡ ὑπομονὴ τῶν γραφῶν ist die Geduld, welche uns an verschiedenen Beispielen in der heiligen Schrift vor Augen gestellt ist.

ἡ παράκλησις τῶν γραφῶν, die Tröstung der Schriften, ist die Tröstung, welche der Geduld zu Theil würde, wie uns die verschiedenen Beispiele in der heiligen Schrift lehren können; also die Erfüllung der Erwartung und zugleich der Verheißung, weil alle Erwartung der Schrift auf Verheißung beruht.

Vers 5 u. 6.

Paulus hatte V. 3 und 4 zur Begründung seines vorhergehenden Ausspruches das Beispiel Christi angeführt; er bittet jetzt, daß Gott geben möge, daß sie, die Starken im Glauben, dieses Beispiel nachahmten und eben so gegen die Schwachen im Glauben gesinnt seyen, wie Christus überhaupt gegen die ganze Menschheit gesinnt war.

Ὁ δὲ θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως, der Gott aber der Geduld und der Tröstung. Paulus wählt diese Bezeichnung Gottes, weil er eben von den Beispielen der Geduld und Tröstung der heiligen Schrift gesprochen hatte, und gibt hiermit die Ursache und Quelle derselben an.

τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν, dasselbe zu sinnen unter einander gemäß Jesus Christus, d. h. ganz dieselbe Gesinnung unter einander zu haben, welche Christus gegen die ganze Menschheit hatte. κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν heißt: nach dem Maaßstabe, nach dem Vorbilde Jesu Christi. Gewöhnlich nimmt man die Worte τὸ αὐτὸ φρονεῖν in der Bedeutung: Eines Sinnes, einmüthig zu seyn; allein diese Erklärung paßt ganz und gar nicht in den Zusammenhang.

Der Zweck dieses Wunsches des Apostels, eben so wie Christus gesinnt zu seyn, wird in dem folgenden Satze V. 6 angegeben: „damit ihr einmüthig mit Einem Munde preiset Gott und den Vater unseres Herrn Jesu Christi"; also: damit keine Spaltungen unter euch entstehen und das Wort Gottes nicht zerstört werde. (Vergl. Kap. XIV, 20.)

Vers 7.

Διό, deßhalb, nämlich wegen alles dessen, was im Vorhergehenden gesagt worden ist. Paulus zieht jetzt seine Ermahnungen zusammen und sagt deßhalb auch nicht bloß, wie er am Anfange

seines Ermahnens gesagt hatte (Kap. XIV, 1), προςλαμβάνεσθε, sondern er setzt noch hinzu die nähere Bestimmung, welche sich ihm am Ende seines Ermahnens (Kap. XV, 3 — 6) ergeben hatte: καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προςελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν θεοῦ, so wie auch Christus euch angenommen hat zur Herrlichkeit Gottes. Die Worte εἰς δόξαν θεοῦ geben das Ziel der Annahme der Menschen an. Christus hat die Menschen angenommen, damit sie an der Herrlichkeit Gottes Theil nehmen könnten.

Vers 8 u. 9.

Nach der Zusammenfassung der Ermahnungen im vorhergehenden Verse erinnert der Apostel noch einmal seine Leser an alles das, was sie zur Befolgung dieser Ermahnung bewegen soll. Es ist dieses aber erstens: das Beispiel und Vorbild Christi, und sodann zweitens: die Größe der empfangenen Wohlthaten, worauf der Apostel gleich von Anfang an bei seinem Ermahnen hingewiesen hatte; vgl. Kap. XII, 1. An das erstere erinnert er in V. 8, an das zweite in V. 9 ff. Weil Paulus schon im Vorhergehenden bei dem Zusammenfassen der Ermahnungen das Vorbild Christi erwähnt hatte, so erklärt er sich jetzt nur kurz darüber, in welcher Beziehung er gerade hier das Vorbild Christi im Auge gehabt wissen will. Er meint gerade in der Beziehung, daß Christus selbst solcher Einrichtungen und Vorschriften sich unterzogen habe, welche nur ein schwaches Leben für seinen Schutz und seine Bewahrung fordert, welche aber für Christi Kraft und Fähigkeit durchaus nicht nothwendig zur Heiligung waren. Als Inbegriff alles dessen, was Christus auf sich nahm, ohne es doch seiner starken Natur wegen auf sich nehmen zu müssen, können wir das jüdische Gesetz angeben; oder, wenn wir mit den Worten des Apostels reden wollen, können wir sagen: er sey ein Diener der Beschneidung geworden. Denn die Beschneidung war die Grundbedingung zur Aufnahme in das Judenthum. Wer sich beschneiden ließ, trat hierdurch in das Judenthum ein und übernahm zugleich die Pflicht, das ganze Gesetz zu erfüllen.

Λέγω δέ, ich sage aber, d. h. ich erwähne aber, oder ich erinnere euch aber.

ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ, um der Wahrheit Gottes willen. Dies ist die Veranlassung, welche Christus bewog, daß er sich des ganzen

Gesetzes unterzog. Er that es um der Wahrheit Gottes willen, d. h. damit Gottes Wort und Verheißung wahr und fest blieben. Dieser Sinn erhellt aus dem Folgenden: εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, um die Verheißungen der Väter zu befestigen. Hiermit wird angegeben, inwiefern Christus sich um der Wahrheit Gottes willen dem Gesetze unterzog.

Auf der einen Seite ist es also schon das Vorbild Christi, was die Christen zur gegenseitigen Aufnahme, im vorher erklärten Sinne dieses Wortes, bewegen soll. Auf der andern Seite ist es aber besonders noch der Umstand, daß nicht das auserwählte Volk in das Reich Gottes zur Herrlichkeit Gottes (εἰς δόξαν θεοῦ. V. 7) aufgenommen wurde durch seine eigene Schuld, sondern daß gerade das Volk der Heiden, welches am meisten mit Schwachheiten überladen war, ja selbst in einem Zustand sich befand, der nicht mehr bloß als Schwachheit, sondern als Krankheit, und zwar als die allerschwerste Krankheit angesehen werden mußte, daß also dieses Volk der Heiden an die Stelle des auserwählten Volkes trat und zur Herrlichkeit Gottes aufgenommen wurde. Wenn das Volk der Heiden jetzt Gott lobpreisen muß um der Größe der Wohlthaten willen, die ihm widerfahren sind, um der Gnade und Barmherzigkeit Gottes willen (ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι V. 9; διὰ τῶν οἰκτιρμῶν Kap. XII, 1): dann hat es gewiß alle Veranlassung, die Schwachen im Glauben anzunehmen nach dem Vorbilde, wie Christus die Menschheit zur Herrlichkeit Gottes annahm.

τὰ δὲ ἔθνη, die Heiden aber; dies sind eben die Christen, an welche hier der Apostel schreibt; denn diese waren beinahe ausschließlich aus dem Heidenthume zum Christenthume übergetreten. Es ist also gerade soviel, als ob der Apostel sagte: „Ihr aber, aus Heiden zu Christen Gewordene, die ihr nun besonders stark im Glauben geworden seyd und sogar diejenigen eurer Mitbrüder übertrefft, welche aus dem Judenthume zum Christenthume übergetreten sind.

καθὼς γέγραπται, wie geschrieben ist, d. h. wie schon längst vorher geweissagt ist, woraus also die Sicherheit der Aufnahme der Heiden zur Herrlichkeit Gottes erhellt. Paulus fügt alle die folgenden Stellen des alten Testamentes in der Absicht an, um die Heidenchristen ihrer Aufnahme in das Christenthum und ihrer zukünftigen Theilnahme an der Herrlichkeit Gottes zu versichern.

Die erste Stelle V. 9 ist aus Psalm 18, 50 und 2 Sam. 22, 50, wo dieser Psalm noch einmal aufbewahrt ist, genommen. David spricht dort, daß er zum Danke für die großen Wohlthaten Gottes die Erkenntniß Gottes auch unter den Heiden verbreiten wolle; oder mit seinen eigenen Worten, daß er Gott unter den Heiden bekennen und seinen Namen preisen wolle. Hiermit wird den Heidenchristen nur die Bereitwilligkeit dessen zu ihrer Bekehrung angezeigt, welcher mehr, als alle Juden, mit religiöser Erkenntniß erfüllt war und die tiefsten Blicke in den Rath Gottes gethan hatte. Wenn David so spricht, dann muß auch die Bekehrung der Heiden wirklich im Rathschlusse Gottes gelegen haben.

Vers 10 — 12.

Καὶ πάλιν λέγει, und wiederum sagt sie, nämlich die Schrift. Die Stelle steht 5 Mos. 32, 43 in dem Liede und Lobgesang Mosis. Moses verheißt hier den Heiden eine wirkliche Theilnahme an der Freude des auserwählten Volkes, welche dieses durch seine Erlösung zu erwarten habe.

καὶ πάλιν, und wiederum, und ferner. Die Stelle steht Psalm 117, 1. Paulus führt die Stellen in einer Steigerung an. Die folgende sagt immer mehr, als die vorhergehende. Hier wird von David auf das bestimmteste ausgesprochen, daß alle Heiden ohne Ausnahme den Herrn loben und alle Völker ohne Ausnahme ihn lobpreisen werden.

καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει, und wiederum sagt Jesajas. Diese Stelle steht Jes. 11, 10 und heißt eigentlich nach dem Original übersetzt: „Und es wird seyn an jenem Tage, eine Wurzel ist Ischai, welche feststeht zum Panier der Völker; auf sie werden die Heiden suchend ausgehen.“ Paulus hat die Stelle nach den LXX citirt, der Sinn aber, welchen seine Worte ausdrücken, ist einunddieselbe mit dem Original. Denn was zum Paniere der Völker feststeht, um dieses versammeln sich die Völker, und diesem folgen sie nach und sind sie gehorsam eben so, als wenn es dastünde zu herrschen über die Völker. In dieser Stelle wird nun nicht bloß, wie in den vorhergehenden, die Hoffnung der Heiden ausgesprochen, sondern auch der genannt, durch welchen jene Hoffnung verwirklicht werden soll.

zu ἐπαναμιμνήσκων. Diese Gnade ist es, was den Apostel dazu gebracht hat, daß er so schrieb und so erinnerte. Vergl. Kap. XII, 3.

εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, daß ich sey ein Diener Jesu Christi in Bezug auf die Heiden. Dieser Gedanke ist das Object zu ἐπαναμιμνήσκων. Paulus will die Römer daran erinnern, daß er ein solcher Diener sey, wie er ihn hier beschreibt. Aus der Natur dieses Dienstes ergibt sich aber von selbst, daß er so zu den Römern schreiben mußte.

εἰς τὰ ἔθνη gehört enge zu λειτουργόν und weist das Gebiet des Dienstes nach.

ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, der das Evangelium, die frohe Bothschaft Gottes, wie ein Heiligthum verwaltet. Das Zeitwort ἱερουργέω kommt her von ἱερόν und ἔργον, zusammengezogen ἱερουργόν, ein heiliges Werk, eine heilige That, ein Gottesdienst. Unter dieser Bezeichnung können alle heiligen Werke, alle Arten des Gottesdienstes verstanden werden; am gewöhnlichsten begreift man darunter die Opfer als die Mittelpunkte jedes Gottesdienstes. Das Zeitwort ἱερουργέω heißt sodann: ich behandle etwas wie ein Opfer, oder allgemeiner: ich behandle etwas wie einen Gottesdienst, wie eine heilige That, wie ein heiliges Werk;. ich verwalte etwas wie einen Gottesdienst, wie ein Heiligthum. Erst die hiervon abgeleitete Bedeutung ist die: ich verrichte Opfer oder Gottesdienst, weil das, was ich wie ein Opfer behandle, selbst als Opfer angesehen werden kann. In der vorliegenden Stelle muß dieses Wort in seiner Grundbedeutung genommen werden, weil das Object, welches dabei steht, das Evangelium, nicht geopfert werden kann. Der Sinn dieses Ausdrucks: das Evangelium Gottes wie einen Gottesdienst verwalten, ist aber dieser: das Evangelium Gottes als Gottesdienst an die Stelle des falschen Gottesdienstes einführen. Denn durch die Verwaltung des Evangeliums in diesem Sinne wird seine Verbreitung unter den verschiedenen Völkern der Heiden bewirkt und somit die Aufhebung des falschen Gottesdienstes.

Daß dieser angegebene Sinn der richtige sey, sieht man aus dem Folgenden, wo der Apostel den Zweck anführt, weßhalb er so handle. Er sagt, er verwalte das Evangelium Gottes wie einen Gottesdienst, damit die Herzubringung der Heiden wohlannehmbar sey, geheiligt durch den heiligen Geist, d. h. damit die Heiden, als

wohlannehmbar, als Gott wohlgefällig, zu Gott, oder in das Reich Gottes herzugebracht würden, geheiligt durch den heiligen Geist.

Die Herzubringung der Heiden, ἡ προςφορὰ τῶν ἐθνῶν, ist die Masse der Heiden, welche durch die Predigt des Evangeliums herzugebracht worden sind, also alle Christen, welche aus den Heiden abstammen. Diese Masse der Heiden wird wohlannehmbar gerade durch die Annahme des Evangeliums von ihrer Seite und durch den Gehorsam desselben. Vergl. Kap. I, 5. Sobald aber die Heiden das Evangelium wirklich angenommen haben und demzufolge an Christus glauben und wiedergeboren worden sind, findet auch bei ihnen eine fortwährende Heiligung Statt durch den heiligen Geist, der in ihnen wohnt.

Vers 17.

Ἔχω οὖν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ich habe also Ruhm durch Christus Jesus, d. h. ich besitze also meine ganze Erhebung durch Christus Jesus. Ich selber bin es nicht, der sich dieses Alles anmaßt; es ist vielmehr nur allein Jesus Christus, der mich zu diesem Amte, das ich bei euch ausübte, veranlaßt. Dieser Schluß folgt aus dem vorhergehenden Satze εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wenn Paulus ein solcher Diener Christi ist, so hat er alle Machtvollkommenheit bloß durch Christus.

τὰ πρὸς τὸν θεόν, hinsichtlich dessen, was sich auf Gott bezieht, d. h. hinsichtlich aller religiösen Vorschriften und Ermahnungen, welche der Apostel gab.

Vers 18 u. 19.

Paulus begründet seine vorhergehende Aussage durch seinen Charakter. In seinem Charakter liegt es, wie er versichert, daß er niemals wagen werde, etwas zu sagen, was nicht Christus in ihm erzeugt und durch ihn ausgeführt habe. Paulus ist sich stets auf das deutlichste der Kraft Christi bewußt, er kennt genau das Wechselverhältniß, in welchem er zu ihm steht, und hat im vorhergehenden Theile des Briefes häufig dieses Bewußtseyn ausgesprochen, so daß die hier gegebene Versicherung keine leere Versicherung mehr ist, sondern durch die That schon bewiesen vor uns liegt.

zu ἐπαναμιμνήσκων. Diese Gnade ist es, was den Apostel dazu gebracht hat, daß er so schrieb und so erinnerte. Vergl. Kap. XII, 3.

εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, daß ich sey ein Diener Jesu Christi in Bezug auf die Heiden. Dieser Gedanke ist das Object zu ἐπανάμιμνήσκων. Paulus will die Römer daran erinnern, daß er ein solcher Diener sey, wie er ihn hier beschreibt. Aus der Natur dieses Dienstes ergibt sich aber von selbst, daß er so zu den Römern schreiben mußte.

εἰς τὰ ἔθνη gehört enge zu λειτουργόν und weist das Gebiet des Dienstes nach.

ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, der das Evangelium, die frohe Bothschaft Gottes, wie ein Heiligthum verwaltet. Das Zeitwort ἱερουργέω kommt her von ἱερόν und ἔργον, zusammengezogen ἱερουργόν, ein heiliges Werk, eine heilige That, ein Gottesdienst. Unter dieser Bezeichnung können alle heiligen Werke, alle Arten des Gottesdienstes verstanden werden; am gewöhnlichsten begreift man darunter die Opfer als die Mittelpunkte jedes Gottesdienstes. Das Zeitwort ἱερουργέω heißt sodann: ich behandle etwas wie ein Opfer, oder allgemeiner: ich behandle etwas wie einen Gottesdienst, wie eine heilige That, wie ein heiliges Werk; ich verwalte etwas wie einen Gottesdienst, wie ein Heiligthum. Erst die hiervon abgeleitete Bedeutung ist die: ich verrichte Opfer oder Gottesdienst, weil das, was ich wie ein Opfer behandle, selbst als Opfer angesehen werden kann. In der vorliegenden Stelle muß dieses Wort in seiner Grundbedeutung genommen werden, weil das Object, welches dabei steht, das Evangelium, nicht geopfert werden kann. Der Sinn dieses Ausdrucks: das Evangelium Gottes wie einen Gottesdienst verwalten, ist aber dieser: das Evangelium Gottes als Gottesdienst an die Stelle des falschen Gottesdienstes einführen. Denn durch die Verwaltung des Evangeliums in diesem Sinne wird seine Verbreitung unter den verschiedenen Völkern der Heiden bewirkt und somit die Aufhebung des falschen Gottesdienstes.

Daß dieser angegebene Sinn der richtige sey, sieht man aus dem Folgenden, wo der Apostel den Zweck anführt, weßhalb er so handle. Er sagt, er verwalte das Evangelium Gottes wie einen Gottesdienst, damit die Herzubringung der Heiden wohlannehmbar sey, geheiligt durch den heiligen Geist, d. h. damit die Heiden, als

wohlannehmbar, als Gott wohlgefällig, zu Gott, oder in das Reich Gottes herzugebracht würden, geheiligt durch den heiligen Geist.

Die Herzubringung der Heiden, ἡ προςφορὰ τῶν ἐθνῶν, ist die Masse der Heiden, welche durch die Predigt des Evangeliums herzugebracht worden sind, also alle Christen, welche aus den Heiden abstammen. Diese Masse der Heiden wird wohlannehmbar gerade durch die Annahme des Evangeliums von ihrer Seite und durch den Gehorsam desselben. Vergl. Kap. I, 5. Sobald aber die Heiden das Evangelium wirklich angenommen haben und demzufolge an Christus glauben und wiedergeboren worden sind, findet auch bei ihnen eine fortwährende Heiligung Statt durch den heiligen Geist, der in ihnen wohnt.

Vers 17.

Ἔχω οὖν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ich habe also Ruhm durch Christus Jesus, d. h. ich besitze also meine ganze Erhebung durch Christus Jesus. Ich selber bin es nicht, der sich dieses Alles anmaßt; es ist vielmehr nur allein Jesus Christus, der mich zu diesem Amte, das ich bei euch ausübte, veranlaßt. Dieser Schluß folgt aus dem vorhergehenden Satze εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wenn Paulus ein solcher Diener Christi ist, so hat er alle Machtvollkommenheit bloß durch Christus.

τὰ πρὸς τὸν θεόν, hinsichtlich dessen, was sich auf Gott bezieht, d. h. hinsichtlich aller religiösen Vorschriften und Ermahnungen, welche der Apostel gab.

Vers 18 u. 19.

Paulus begründet seine vorhergehende Aussage durch seinen Charakter. In seinem Charakter liegt es, wie er versichert, daß er niemals wagen werde, etwas zu sagen, was nicht Christus in ihm erzeugt und durch ihn ausgeführt habe. Paulus ist sich stets auf das deutlichste der Kraft Christi bewußt, er kennt genau das Wechselverhältniß, in welchem er zu ihm steht, und hat im vorhergehenden Theile des Briefes häufig dieses Bewußtseyn aus-
[illegible] hier gegebene Versicherung keine leere Ver-
[illegible] durch die That schon bewiesen vor

ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι᾽ ἐμοῦ, was nicht Christus durch mich vollbracht hat, oder wenn es nicht Christus durch mich vollbracht hat. Das Relativum ὧν ist attrahirt; es müßte eigentlich ἃ heißen, steht aber in dem Casus des ausgelassenen Demonstrativs τούτων.

εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, zum Gehorsam der Heiden. Die Worte gehören nicht zu dem Zeitworte λαλεῖν, sondern zu dem vorhergehenden Relativsatze und zu dessen Zeitwort κατειργάσατο. Was Christus durch den Apostel vollbrachte, diente zum Gehorsam der Heiden, d. h. dazu, daß die Heiden zum Gehorsam kamen, und zwar zum Gehorsam des Glaubens. Vergl. Kap. I, 5.

λόγῳ καὶ ἔργῳ, mit Wort und That. Diese sowie die folgenden einzelnen Worte des 19ten Verses gehören alle noch zu dem vorhergehenden Relativsatze. Christus wirkte durch den Apostel zum Gehorsam der Heiden hin mit Wort und That. Inwiefern dieses geschah, wird durch den folgenden Zusatz erklärt: ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, durch die Kraft der Zeichen und Wunder; also dadurch, daß Christus dem Apostel die Kraft der Wunder und Zeichen verlieh, wirkte er mit Wort und That, besonders aber mit That zum Gehorsam der Heiden. Es dient demnach dieser Beisatz ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων besonders zur Erklärung des vorhergehenden Wortes ἔργῳ. Das andere Wort λόγῳ bedarf keiner solchen Erklärung, indem gerade die Worte, die Predigt des Evangeliums die allbekannte Art und Weise war, womit der Apostel die Heiden zum Gehorsam des Glaubens brachte.

ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου, durch die Kraft des heiligen Geistes. Diese Worte dienen ebenfalls bloß zur Erklärung der kurz vorhergehenden Worte: ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων und geben die Quelle dieser Kraft an. Durch die Kraft des heiligen Geistes empfängt der Mensch die Kraft der Zeichen und Wunder.

ὥςτε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, so daß ich von Jerusalem aus sogar in einem Kreisbogen bis an Illyrien das Evangelium Christi verbreitet habe. Auch dieser Satz gehört noch zu dem vorhergehenden Relativsatze. Christus hat auf die angegebene Weise durch den Apostel gewirkt, so daß er jetzt von Jerusalem aus bis an die Grenze von Illyrien das Evangelium ausgebreitet hat.

καὶ κύκλῳ, auch in einem Kreise, sogar in einem Kreisbogen.

Es steht dies entgegen der Ausbreitung in einer geraden Linie. Paulus mußte zuerst von Jerusalem nördlich reisen nach Kleinasien hin, durzog sodann Kleinasien in einer nordwestlichen Richtung bis an die Meerenge Hellespont, ging von da immer noch nordwestlich nach Macedonien, durchzog sodann Macedonien in westlicher und südwestlicher Richtung und wandte sich zuletzt ganz nach Süden. Gerade als er diesen Brief an die Römer schrieb, befand er sich in Corinth und hatte demnach durch seine Reise einen Halbkreis beschrieben, und dieses ist es, was der Apostel durch den Ausdruck *καὶ κύκλῳ* bezeichnet.

μέχρι Ἰλλυρικοῦ, bis an Illyrien. Paulus war noch nicht in das Land Illyrien selber vorgedrungen, sondern bloß bis in die benachbarten Länder, also nur bis an Illyrien. Illyrien ist das äußerste Grenzland seines Wirkungskreises gewesen. Paulus redet gerade hier von der Ausdehnung seiner Reise, weil er im Folgenden den Römern verspricht, auch sie besuchen zu wollen, was er ihnen hiermit sehr wahrscheinlich machen kann, da Illyrien gerade an Norditalien angrenzt.

πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον, das Evangelium erfüllt zu haben, d. h. ihm eine Fülle von Anhängern verschafft oder dasselbe verbreitet zu haben.

Vers 20 u. 21.

οὕτω δὲ φιλοτιμούμενον, so aber, auf diese Weise aber, indem ich begierig war. Es gehören diese Worte ganz in die Construction des vorhergehenden Satzes. Paulus will hiermit die Art und Weise erklären, wie er bei seiner Ausbreitung des Evangeliums verfuhr. Man muß sie daher nach der Construction des vorhergehenden Satzes vervollständigen. Alsdann heißen sie: *ὥστε οὕτω δὲ μὲ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον, φιλοτιμούμενον*, so daß ich auf diese Weise aber das Evangelium verbreitete, begierig seyend rc. Die Worte *οὕτω δέ* können somit als ein elliptischer Satz angesehen werden, dergleichen man sehr häufig und in allen Sprachen findet. Der Accusativ *φιλοτιμούμενον* hängt von dem vorhergehenden Accusativ *μέ* ab und ist ein zu diesem Pronomen gehöriges Participium, welches an der Stelle eines ganzen Satzes steht und aufgelöst werden muß in: „indem ich begierig war, oder daß ich begierig war." Was die Bedeutung des Wortes *φιλοτιμέομαι* betrifft, so ist es abgeleitet von

φιλότιμος, ehrliebend, und heißt demnach: ich betrage mich wie ein Ehrliebender, ich bin begierig, eifrig, ich bestrebe mich.

Wornach der Apostel begierig war, dies wird durch das folgende Wort εὐαγγελίζεσθαι, das Evangelium zu verkündigen, ausgedrückt. Es ist aber hier nicht überhaupt die Verkündigung des Evangeliums gemeint, sondern eine besondere Art derselben, und diese Art wird im Folgenden bis ans Ende des 21sten Verses beschrieben. Paulus bestrebt sich das Evangelium zu verkündigen nicht an solchen Orten, wo schon Christus genannt wurde und bekannt gemacht worden war, und zwar deßwegen, damit er nicht auf eine fremde Grundlage aufbaue, sondern er wollte selber die Grundlage legen und nur an solchen Orten das Evangelium verkündigen, wo Christus noch nicht genannt worden, wo also das Evangelium noch gänzlich unbekannt geblieben war. Dies ist der Sinn der Worte des Apostels.

Statt aber sich so auszudrücken, wie wir hier angegeben haben, wo wir die positive Absicht des Apostels ausdrückten, führt der Apostel eine Stelle aus dem alten Testamente an, welche weissagt, daß auch die Heiden einst würden bekehret werden, und welche sich zur Bezeichnung der Heiden gerade solcher Ausdrücke bedient, welche den Zustand derselben, wie ihn Paulus aufsuchte, beschreiben. Die Stelle steht Jes. 52, 15.

Vers 22.

Διὸ καὶ ἐνεκοπτόμεν τὰ πολλὰ τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, deßhalb bin ich auch vielfach verhindert worden, zu euch zu kommen. Deßhalb, διό, nämlich, weil bei den Römern Christus schon genannt worden und das Evangelium schon bekannt war.

ἐνεκοπτόμην, es wurde mir der Weg eingegraben, und ich wurde dadurch verhindert. Paulus spricht hier wiederum ganz nach seinem Bewußtseyn, daß er nur durch Christus handelt, daß alles, was er thut, nur die Wirkung Christi ist, und daß sein Predigen sowohl als sein Schweigen immer durch Christus veranlaßt ist.

τὰ πολλά, hinsichtlich des Vielen, d. h. vielmals. Paulus hatte oftmals die Absicht, dorthin zu gehen, allein jedesmal wurde er daran verhindert, weil er damals immer noch nur an solchen Orten das Evangelium verkündigen sollte, wo es noch nicht verkündigt worden war.

Vers 23 u. 24.

Obgleich der Apostel bisher vielmals verhindert wurde, zu den Römern zu kommen, so öffnet sich ihm doch jetzt eine Aussicht, daß er dennoch diesen seinen Wunsch werde befriedigen können, und zwar auf die Weise, daß er durch Italien zu reisen gedenkt, wenn er später einmal nach Spanien reisen würde. Nach Spanien war bis jetzt noch nicht die Predigt des Evangeliums vorgedrungen, dorthin konnte also der Apostel ungehindert gehen und konnte auf diese Weise bei seiner Durchreise die römische Gemeinde besuchen. Veranlassung aber zu seiner Reise nach Spanien gab ihm der Umstand, daß er in der Gegend, wo er sich jetzt befand, schon überall das Evangelium gepredigt und Gemeinden gestiftet hatte. Er sagt darüber, er habe jetzt keinen Raum mehr in diesen Gegenden, das Evangelium zu predigen, *Νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις.*

ὡς ἐὰν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, wie wenn ich reisen würde nach Spanien, d. h. wenn ich etwa nach Spanien reisen würde. Paulus drückt sich hierüber noch sehr unbestimmt aus; er weiß es noch nicht bestimmt, ob es ihm vergönnt seyn wird, nach Spanien zu reisen.

ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ, wenn ich vorher von euch zum Theil werde erfüllt worden seyn.

ἐμπίμπλημι, ich fülle voll, *ἐμπίμπλημαι*, ich werde vollgefüllt, ich werde gesättigt. Der Sinn dieses Ausdruckes: ich werde von euch erfüllt oder gesättigt ist dieser: ich werde euch genossen haben, ich werde mich an euch gelabt, erfreut haben. Die Ausdrücke, deren sich Paulus hier bedient, zeigen die Größe seines Verlangens. Es ist dem Verlangen eines Hungrigen nach Speise zu vergleichen, und es ist so groß, daß es nicht ganz, sondern nur zum Theil, *ἀπὸ μέρους*, befriedigt werden kann.

Vers 25 u. 26.

Νυνὶ δέ, nun aber, d. i. vorerst jedoch, nämlich ehe ich die beabsichtigte Reise nach Spanien vornehmen kann.

διακονῶν τοῖς ἁγίοις, dienend den Heiligen, einen Dienst erweisend, zur Unterstützung kommend den Christen in Jerusalem.

Worin dieser Dienst bestand, wird im Folgenden erzählt. Die Gemeinden in Macedonien und Achaja hatten nämlich beschlossen,

eine Sammlung zu veranstalten für die Armen der Christen in Jerusalem (V. 26), und Paulus hatte es übernommen, diese gesammelten Beiträge nach Jerusalem zu besorgen (V. 28).

Εὐδόκησαν, sie hatten Wohlgefallen, sie hatten beliebt, bei sich bereitwillig beschlossen.

κοινωνία, eine Gemeinschaft, eine Versammlung und eine Sammlung.

Vers 27.

Ueber diese Erscheinung, daß fremde Gemeinden in Macedonien und Achaja eine Sammlung für die Armen unter den Christen in Jerusalem veranstalteten, erklärt sich der Apostel noch kurz und zeigt, wie dieses in ihrem Verhältnisse zu der christlichen Gemeinde zu Jerusalem begründet sey und ganz in der Natur der Sache liege, so daß sie dadurch einen Beweis von ihrem richtigen Bewußtseyn über ihr Verhältniß ablegten. Indem jene Gemeinden so handelten, haben sie ihr Verhältniß zu der Gemeinde in Jerusalem richtig erkannt und demselben brav entsprochen; denn sie sind auch Schuldner derselben. Denn wenn die Heiden an dem Geistlichen derselben Theil nahmen, so müssen sie auch durch das Fleischliche ihnen dienen. *τὰ πνευματικά*, das Geistliche, ist alles, was das neue Leben der Wiedergeburt betrifft; dagegen *τὰ σαρκικά*, das Fleischliche, ist alles, was das natürliche Leben des Menschen, seines Leibes und Lebens Nothdurft betrifft.

Vers 28.

Τοῦτο οὖν ἐπιτελέσας, wenn ich also dieses vollendet habe. Die Partikel *οὖν* bezieht sich auf das vorher Erzählte, daß der Apostel nach Jerusalem gehen wolle, um den Christen zu dienen.

καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον, und wenn ich ihnen diese Frucht besiegelt habe. Die Erklärung dieser Stelle ist sonderbar ausgefallen. Man hat sie gewöhnlich ganz falsch erklärt und gesagt, das Besiegeln sey soviel als: sicher überliefern und dergl. mehr. Um zur richtigen Erklärung zu kommen, müssen wir vor Allem fragen: worauf bezieht sich das Pronomen *αὐτοῖς*? Gewöhnlich hat man es auf die Armen in Jerusalem bezogen, aber höchst willkührlich; denn von diesen ist wohl im Vorhergehenden die Rede, aber nur in einer Nebenbeziehung. Sie sind nicht Subject der vorhergehenden Sätze, sondern nur ganz entferntes Object.

welche der Apostel wahrscheinlich von Corinth aus gegründet hatte. Phöbe versah bei dieser Gemeinde das Amt einer Diakonissin, d. h. sie leistete jeden Dienst, der die Gemeinde und die einzelnen Glieder derselben betraf, sie sorgte mit allem Fleiß und aller Aufopferung für die Wohlfahrt der Gemeinde.

ἐν κυρίῳ, im Herrn, d. h. im Namen des Herrn, so wie es der Herr seinen Gliedern befohlen hat.

Vers 3 u. 4.

Nach der Empfehlung der Phöbe folgen jetzt die Grüße. Alle diese Grüße sind der Gemeinde selber aufgetragen; sie soll einzelne dem Apostel bekannt gewordene Personen im Namen des Apostels selber grüßen. Diese Personen waren nicht in Rom ansässig und keine bleibenden Mitglieder der dortigen Gemeinde, sondern sie kamen nur zuweilen nach Rom und hielten sich Geschäfte halber, oder zum Dienste der Gemeinde eine Zeitlang dort auf. Von einzelnen der hier genannten Personen wissen wir dieses ganz bestimmt und können dadurch auf die anderen schließen, von welchen wir nichts Genaues wissen. Wären sie Mitglieder der römischen Gemeinde gewesen, dann wäre gar kein Grund vorhanden, gerade nur diese einzelnen Personen durch die ganze Gemeinde grüßen zu lassen. Da sie aber Fremde waren und nur als Gäste bei der Gemeinde sich aufhielten, so sieht man leicht ein, wie der Apostel dieselben durch die Gemeinde, an die er schrieb, konnte grüßen lassen.

Was die zuerst genannten Personen betrifft, so wird von ihnen mehreres erzählt Act. 18, 1 ff. Aquilas war ein Jude gewesen, aus dem Pontus gebürtig, also aus dem nördlichen Striche von Kleinasien. Priskilla war seine Gemahlin. Ihrem Geschäfte nach waren sie Zeltmacher und wanderten von einem Orte zum andern zur Betreibung ihres Geschäftes. Wir finden sie in Rom, in Corinth (Act. 18, 1 ff.), in Philippi (1 Cor. 16, 19), in Ephesus (Act. 18, 26; 2 Timoth. 4, 19), und wir können hieraus schließen, daß sie sich auch noch an anderen Orten aufgehalten haben. Ohngefähr um das Jahr 55 n. Chr., als Paulus das erste Mal nach Corinth kam, waren sie von Rom durch den Kaiser Claudius, welcher alle Juden aus Rom jagte, vertrieben worden und hielten sich in Corinth auf. Sie schlossen sich hier an den Apostel auf das

engste an, nahmen ihn in ihr Haus auf und trieben gemeinschaftlich mit ihm, der ebenfalls ein Zeltmacher war, ihr Geschäft. Einige Jahre später finden wir sie in Ephesus eifrig bemüht, den Apollos auf einen besseren Weg zu führen und ihm eine bessere Kenntniß vom Christenthume beizubringen. Vgl. Act. 18, 26. Im Jahre 59 n. Chr. sind sie wieder bei Paulus, als er auf der Reise durch Kleinasien wahrscheinlich zu Philippi den ersten Brief an die Corinther schrieb (1 Cor. 16, 19), und im folgenden Jahre, 60 n. Chr. als er diesen Brief an die Römer schrieb, hielten sie sich wieder, wie unsere vorliegende Stelle vermuthen läßt, in Rom auf. Ohngefähr 5 Jahre darauf, kurz vor dem Tode des Apostels, läßt sie Paulus durch den Timotheus grüßen (2 Tim. 4, 19), welcher sich damals zu Ephesus aufhielt, woraus zu vermuthen ist, daß sie sich damals in Ephesus befanden. Aus diesen einzelnen Angaben läßt sich abnehmen, wie die Worte des Apostels zu verstehen seyen, wenn er beide, den Aquilas und die Priskilla nennt: *τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, meine Mitarbeiter, meine Helfer in Christus Jesus, in dem höheren Leben des Leibes Christi, dessen Glieder wir sind, in der christlichen Kirche.

Hinsichtlich dessen, was der Apostel noch ferner von ihnen berichtet, daß sie ihren Hals dargereicht hätten für sein Leben, können wir zwar keinen bestimmten Fall erzählen; wir wissen aber, daß sich der Apostel in vielen Gefahren befand, namentlich in Corinth, wobei Aquila und Priskilla zugegen waren (Act. 18, 12 ff.) und in Ephesus (Act. 19), wo sich damals ebenfalls beide befanden.

Wenn Paulus noch die Gemeinde grüßen läßt, welche sich in deren Haus befand, so war dies nicht ein Theil der römischen Gemeinde, sondern es waren die Hausgenossen, die Gehülfen und Kinder derselben, welche in ihrem Hause eine Gemeinde bildeten. Auch in Philippi haben sie diese Gemeinde bei sich 1 Cor. 16, 19.

Vers 5 — 7.

Von Epainetos wissen wir nichts Bestimmtes. Er wird hier der Erstling der Wiedergeborenen in Asien, d. i. Kleinasien genannt, war also wohl der erste, welcher auf der ersten Reise des Apostels nach Kleinasien bekehrt worden war. Da nun Paulus in Asien zuerst in der Stadt Antiochien im Lande Pisidien das Evangelium predigte (vgl. Act. 13, 14 ff.), so ist es wahrscheinlich, daß Epai-

wohlannehmbar, als Gott wohlgefällig, zu Gott, oder in das Reich Gottes herzugebracht würden, geheiligt durch den heiligen Geist.

Die Herzubringung der Heiden, ἡ προςφορὰ τῶν ἐθνῶν, ist die Masse der Heiden, welche durch die Predigt des Evangeliums herzugebracht worden sind, also alle Christen, welche aus den Heiden abstammen. Diese Masse der Heiden wird wohlannehmbar gerade durch die Annahme des Evangeliums von ihrer Seite und durch den Gehorsam desselben. Vergl. Kap. I, 5. Sobald aber die Heiden das Evangelium wirklich angenommen haben und demzufolge an Christus glauben und wiedergeboren worden sind, findet auch bei ihnen eine fortwährende Heiligung Statt durch den heiligen Geist, der in ihnen wohnt.

Vers 17.

Ἔχω οὖν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ich habe also Ruhm durch Christus Jesus, d. h. ich besitze also meine ganze Erhebung durch Christus Jesus. Ich selber bin es nicht, der sich dieses Alles anmaßt; es ist vielmehr nur allein Jesus Christus, der mich zu diesem Amte, das ich bei euch ausübte, veranlaßt. Dieser Schluß folgt aus dem vorhergehenden Satze εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Wenn Paulus ein solcher Diener Christi ist, so hat er alle Machtvollkommenheit bloß durch Christus.

τὰ πρὸς τὸν θεόν, hinsichtlich dessen, was sich auf Gott bezieht, d. h. hinsichtlich aller religiösen Vorschriften und Ermahnungen, welche der Apostel gab.

Vers 18 u. 19.

Paulus begründet seine vorhergehende Aussage durch seinen Charakter. In seinem Charakter liegt es, wie er versichert, daß er niemals wagen werde, etwas zu sagen, was nicht Christus in ihm erzeugt und durch ihn ausgeführt habe. Paulus ist sich stets auf das deutlichste der Kraft Christi bewußt, er kennt genau das Wechselverhältniß, in welchem er zu ihm steht, und hat im vorhergehenden Theile des Briefes häufig dieses Bewußtseyn ausgesprochen, so daß die hier gegebene Versicherung keine leere Versicherung mehr ist, sondern durch die That schon bewiesen vorliegt.

gehört habt. Paulus meint hier jede falsche Lehre, jede Art von Ketzerei, welche sich der wahren christlichen Lehre entgegenstellt.

καὶ ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν, auch weichet aus von ihnen ab. Das Wort *καί* ist hier nicht bloße copulative Conjunction; denn *ἐκκλίνατε* kann mit keinem einzigen Worte des vorhergehenden Theiles dieses Verses verbunden werden, sondern es steht hier in seiner nachdrucksvollen Bedeutung und heißt: auch, sogar rc. Während Paulus vorher bei den Schwachen im Glauben angerathen hatte, sie anzunehmen, so räth er dagegen jetzt von diesen sich abzuwenden und ihnen auszuweichen.

Vers 18.

Der Grund, warum man mit jenen Menschen so ausweichend verfahren soll, liegt darin, weil diese nicht unserm Herrn Christus dienen, sondern ihrem eigenen Bauche, weil sie also in Wahrheit keine Christen sind, sondern Feinde Christi, welche ihm in allen Stücken entgegenarbeiten.

καὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων, und mittelst der Wohlredenheit und der Lobpreisung verführen sie die Herzen der Unschuldigen. Das Wort *χρηστολογία* bedeutet nicht eine Wohlredenheit, welche man Beredtsamkeit nennen könnte, sondern ein solches Reden, welches den Leuten schöne Worte, Schmeicheleien rc. sagt; ebenso ist *εὐλογία* das Lobpreisen, Rühmen.

Vers 19.

Ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο, denn euer Gehorsam ist zu Allen gelangt. Dies ist der Grund, warum die falschen Lehrer sie zu verführen suchen. Sie wollen dem Christenthum entgegenarbeiten und suchen deßhalb diejenigen zu verführen, welche sich am gehorsamsten gegen das Evangelium zeigen.

χαίρω οὖν τὸ ἐφ' ὑμῖν, ich freue mich also hinsichtlich dessen, was für euch ist, d. h. was für euch spricht, was an euch gelobt wird. Hierüber freut sich der Apostel auf der einen Seite; aber er fürchtet sich auch zugleich auf der andern Seite hinsichtlich der Verführer und spricht deßhalb: er wolle aber zugleich auch, daß sie bei ihrem Gehorsam auch weise, klug, vorsichtig seyen in Betreff des Guten, unvermischt aber in Betreff des Bösen.

Es steht dies entgegen der Ausbreitung in einer geraden Linie. Paulus mußte zuerst von Jerusalem nördlich reisen nach Kleinasien hin, durzog sodann Kleinasien in einer nordwestlichen Richtung bis an die Meerenge Hellespont, ging von da immer noch nordwestlich nach Macedonien, durchzog sodann Macedonien in westlicher und südwestlicher Richtung und wandte sich zuletzt ganz nach Süden. Gerade als er diesen Brief an die Römer schrieb, befand er sich in Corinth und hatte demnach durch seine Reise einen Halbkreis beschrieben, und dieses ist es, was der Apostel durch den Ausdruck *καὶ κύκλῳ* bezeichnet.

μέχρι Ἰλλυρικοῦ, bis an Illyrien. Paulus war noch nicht in das Land Illyrien selber vorgedrungen, sondern bloß bis in die benachbarten Länder, also nur bis an Illyrien. Illyrien ist das äußerste Grenzland seines Wirkungskreises gewesen. Paulus redet gerade hier von der Ausdehnung seiner Reise, weil er im Folgenden den Römern verspricht, auch sie besuchen zu wollen, was er ihnen hiermit sehr wahrscheinlich machen kann, da Illyrien gerade an Norditalien angrenzt.

πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον, das Evangelium erfüllt zu haben, d. h. ihm eine Fülle von Anhängern verschafft oder dasselbe verbreitet zu haben.

Vers 20 u. 21.

οὕτω δὲ φιλοτιμούμενον, so aber, auf diese Weise aber, indem ich begierig war. Es gehören diese Worte ganz in die Construction des vorhergehenden Satzes. Paulus will hiermit die Art und Weise erklären, wie er bei seiner Ausbreitung des Evangeliums verfuhr. Man muß sie daher nach der Construction des vorhergehenden Satzes vervollständigen. Alsdann heißen sie: *ὥστε οὕτω δὲ μὲ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον, φιλοτιμούμενον*, so daß ich auf diese Weise aber das Evangelium verbreitete, begierig seyend ꝛc. Die Worte *οὕτω δέ* können somit als ein elliptischer Satz angesehen werden, dergleichen man sehr häufig und in allen Sprachen findet. Der Accusativ *φιλοτιμούμενον* hängt von dem vorhergehenden Accusativ *μέ* ab und ist ein zu diesem Pronomen gehöriges Participium, welches an der Stelle eines ganzen Satzes steht und aufgelöst werden muß in: „indem ich begierig war, oder daß ich begierig war.“ Was die Bedeu[illegible] Wortes *φιλοτιμέομαι* betrifft, so ist es abgeleitet von

φιλότιμος, ehrliebend, und heißt demnach: ich betrage mich wie ein Ehrliebender, ich bin begierig, eifrig, ich bestrebe mich.

Wornach der Apostel begierig war, dies wird durch das folgende Wort εὐαγγελίζεσθαι, das Evangelium zu verkündigen, ausgedrückt. Es ist aber hier nicht überhaupt die Verkündigung des Evangeliums gemeint, sondern eine besondere Art derselben, und diese Art wird im Folgenden bis ans Ende des 21sten Verses beschrieben. Paulus bestrebt sich das Evangelium zu verkündigen nicht an solchen Orten, wo schon Christus genannt wurde und bekannt gemacht worden war, und zwar deßwegen, damit er nicht auf eine fremde Grundlage aufbaue, sondern er wollte selber die Grundlage legen und nur an solchen Orten das Evangelium verkündigen, wo Christus noch nicht genannt worden, wo also das Evangelium noch gänzlich unbekannt geblieben war. Dies ist der Sinn der Worte des Apostels.

Statt aber sich so auszudrücken, wie wir hier angegeben haben, wo wir die positive Absicht des Apostels ausdrückten, führt der Apostel eine Stelle aus dem alten Testamente an, welche weissagt, daß auch die Heiden einst würden bekehret werden, und welche sich zur Bezeichnung der Heiden gerade solcher Ausdrücke bedient, welche den Zustand derselben, wie ihn Paulus aufsuchte, beschreiben. Die Stelle steht Jes. 52, 15.

Vers 22.

Διὸ καὶ ἐνεκοπτόμεν τὰ πολλὰ τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, deßhalb bin ich auch vielfach verhindert worden, zu euch zu kommen. Deßhalb, διό, nämlich, weil bei den Römern Christus schon genannt worden und das Evangelium schon bekannt war.

ἐνεκοπτόμην, es wurde mir der Weg eingegraben, und ich wurde dadurch verhindert. Paulus spricht hier wiederum ganz nach seinem Bewußtseyn, daß er nur durch Christus handelt, daß alles, was er thut, nur die Wirkung Christi ist, und daß sein Predigen sowohl als sein Schweigen immer durch Christus veranlaßt ist.

τὰ πολλά, hinsichtlich des Vielen, d. h. vielmals. Paulus hatte oftmals die Absicht, dorthin zu gehen, allein jedesmal wurde er daran verhindert, weil er damals immer noch nur an solchen Orten das Evangelium verkündigen sollte, wo es noch nicht verkündigt worden war.

Vers 23 u. 24.

Obgleich der Apostel bisher vielmals verhindert wurde, zu den Römern zu kommen, so öffnet sich ihm doch jetzt eine Aussicht, daß er dennoch diesen seinen Wunsch werde befriedigen können, und zwar auf die Weise, daß er durch Italien zu reisen gedenkt, wenn er später einmal nach Spanien reisen würde. Nach Spanien war bis jetzt noch nicht die Predigt des Evangeliums vorgedrungen, dorthin konnte also der Apostel ungehindert gehen und konnte auf diese Weise bei seiner Durchreise die römische Gemeinde besuchen. Veranlassung aber zu seiner Reise nach Spanien gab ihm der Umstand, daß er in der Gegend, wo er sich jetzt befand, schon überall das Evangelium gepredigt und Gemeinden gestiftet hatte. Er sagt darüber, er habe jetzt keinen Raum mehr in diesen Gegenden, das Evangelium zu predigen, *Νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις.*

ὡς ἐὰν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, wie wenn ich reisen würde nach Spanien, d. h. wenn ich etwa nach Spanien reisen würde. Paulus drückt sich hierüber noch sehr unbestimmt aus; er weiß es noch nicht bestimmt, ob es ihm vergönnt seyn wird, nach Spanien zu reisen.

ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ, wenn ich vorher von euch zum Theil werde erfüllt worden seyn.

ἐμπίμπλημι, ich fülle voll, *ἐμπίμπλημαι*, ich werde vollgefüllt, ich werde gesättigt. Der Sinn dieses Ausdruckes: ich werde von euch erfüllt oder gesättigt ist dieser: ich werde euch genossen haben, ich werde mich an euch gelabt, erfreut haben. Die Ausdrücke, deren sich Paulus hier bedient, zeigen die Größe seines Verlangens. Es ist dem Verlangen eines Hungrigen nach Speise zu vergleichen, und es ist so groß, daß es nicht ganz, sondern nur zum Theil, *ἀπὸ μέρους*, befriedigt werden kann.

Vers 25 u. 26.

Νυνὶ δέ, nun aber, d. i. vorerst jedoch, nämlich ehe ich die beabsichtigte Reise nach Spanien vornehmen kann.

διακονῶν τοῖς ἁγίοις, dienend den Heiligen, einen Dienst erweisend, zur Unterstützung kommend den Christen in Jerusalem.

Worin dieser Dienst bestand, wird im Folgenden erzählt. Die Gemeinden in Macedonien und Achaja hatten nämlich beschlossen,

Predigt von Christo erschallen lassen. Das Adjectiv αἰώνιος steht hier in allgemeiner Bedeutung für: lange dauernd.

Der zweite Beisatz zu μυστηρίου ist: φανερωθέντος δὲ νῦν, welches aber nun offenbart worden ist. Dieser Beisatz steht im direkten Gegensatz gegen den vorhergehenden. Nachdem das Geheimniß in den früheren Zeiten ein tiefes Schweigen bedeckte, ist es nun offenbart worden.

Der dritte Beisatz ist διά τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος, und welches durch prophetische Schriften zufolge der Anordnung des ewigen Gottes zum Gehorsam des Glaubens allen Völkern bekannt gemacht worden ist. Die prophetischen Schriften, durch welche das Geheimniß jetzt allen Völkern bekannt wurde, sind nicht die Schriften des alten Testamentes, sondern die Evangelienbücher des neuen Testamentes, welche zum Theil damals schon existirten und zur Bekanntmachung der Heiden mit dem Geheimniß der Erlösung dienen sollten und wirklich dienten. Es werden diese Schriften prophetische genannt in dem Sinne des Wortes, daß προφήτης einen Verkündiger höherer, göttlicher Wahrheiten bedeutet. Der Zweck, wozu diese Bekanntmachung durch die prophetischen Schriften dienen soll, ist angegeben in den Worten εἰς ὑπακοὴν πίστεως, deren Bedeutung wir schon oben Kap. I, 5 erklärt haben.

εἰς πάντα τὰ ἔθνη, auf alle Völker hin, zu allen Völkern hin. Es ist dieses eine Constructio praegnans, indem sich der Schriftsteller die Art und Weise, wie das Bekanntwerden geschah, hinzudenkt, nämlich dadurch, daß Boten oder jene Schriften zu allen Völkern hin, εἰς τὰ ἔθνη, gelangten.

μόνῳ σοφῷ θεῷ, dem allein weisen Gott, d. h. dem, der allein Alles weiß und nach seiner Weisheit Alles zu unserem Besten lenkt.

διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, um Jesu Christi willen. Diese Worte schließen sich wieder enge an die ausgelassenen Begriffe: „ich empfehle euch" an. Tertius empfiehlt die römische Gemeinde in die besondere Obhut und Vorsorge Gottes um Jesu Christi willen, damit nämlich dessen Glieder wachsen und zunehmen und immer stärker werden in ihrem neuen Leben, und damit auf diese Weise das Reich Gottes immer schöner und vollkommener erstehe.

ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, welchem die Herrlichkeit ist in alle Ewigkeit. Diese Worte können sich nur allein auf das vorhergehende Wort Χριστοῦ beziehen. Von Christus wird hier noch in dem letzten Relativsatze ausgesagt, daß seine Herrlichkeit eine ewige sey.

Was die Unterschrift dieses Briefes betrifft, so hat sie durchaus nichts Widersprechendes, sondern kann als vollkommen wahr angesehen werden, wenn sie auch nicht von Tertius selber unter den Brief geschrieben worden ist.

Frankfurt a. M.,
gedruckt bei Heinrich Ludwig Brönner.

